



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

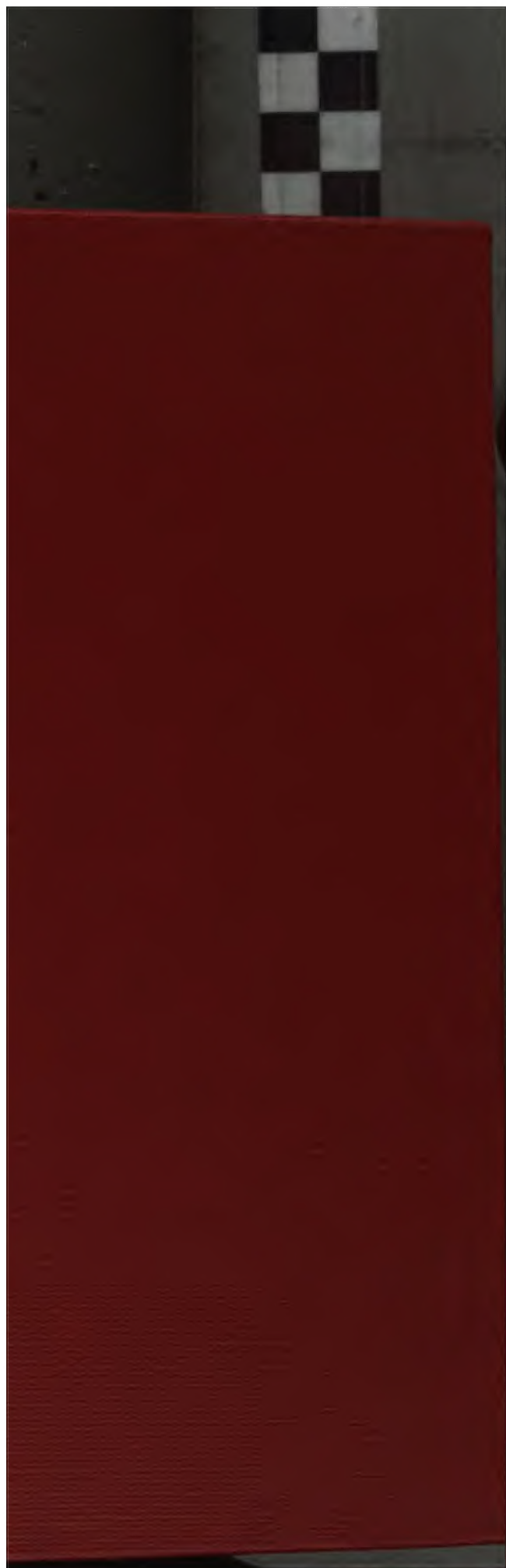
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

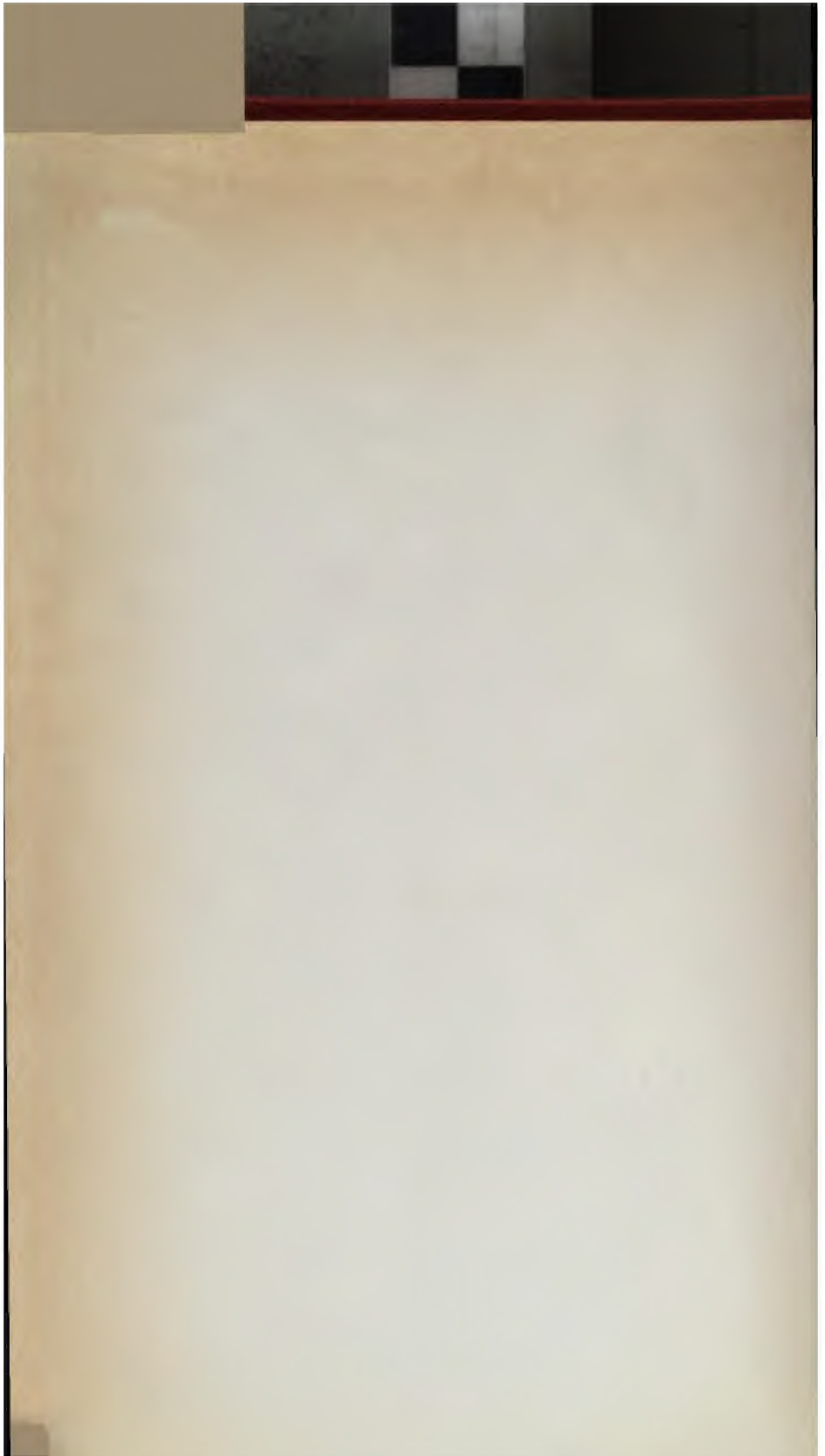












STAMPED LIBRARY
FEB 26 1951
TACKS

Zeitschrift

Für die

alttestamentliche Wissenschaft

(Begründet von Bernhard Stade)

Herausgegeben

von

D. KARL MARTI

Professor der Theologie zu Bern

1907

Siebenundzwanzigster Jahrgang

Mit dem Bild: Bernhard Stade

Alfred Töpelmann

(vormals J. Richter'sche Verlagsbuchhandlung)

Gießen 1907

*Abdruck oder Übersetzung der Abhandlungen innerhalb
der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung
des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Inhalt.

	Seite
Bernhard Stade. Ein Nachruf von Lic. Dr. Aug. Frhr. von Gall	I
Verzeichnis der Schriften von Bernhard Stade	XVI
—	
Messel, Die Komposition von Lev. 16	1
Noordtzijs, 2 Samuel 8, 3—6	16
v. Gall, Hyksos	23
Dijkema, Zu Psalm 45	26
Marmorstein, Midrasch der vollen und defektiven Schreibung (מדרש חסידות וחסידות)	33
Nestle, Alttestamentliches aus den griechischen Synaxarien . . .	49
Houtsma, Textkritisches (Jes. 6, 5; Jes. 31, 5; Klagel. 4, 14; Ps. 32, 4; Neh. 2, 13; Neh. 10, 30)	57
König, Bezeichnet der Nabl' in Jes. 3, 2 usw. den „Sachwalter“?	60
Strack, Die Zahl der Buchstaben im hebräischen Alten Testament	69
Selbst, Zu den NQE-Münzen von Apamea	73
Bruston, Jérémie fut-il prophète pour les nations?	75
Cramer, Der Begriff מַלְאָכִים bei Tritojesaja. Mit einer Tabelle . .	79
Cornill, Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. I . . .	100
Nestle, Miscellen: 1. Moses-Moyses. 2. Gen. 14, 11. 3. Epi- phanus über den Unterschied von Hebräisch und Syrisch. 4. Seit wann trägt man Ohrringe? 5. Esra-Maleachi. 6. Ps. 73, 25. 7. Ps. 98, 2. 8. I Macc. 1, 24. 9. Zum Schreiben der Thora. 10. Zur Kapitel- und Vers-Einteilung des Alten Testaments. 11. Zu den Akrosticha in der Bibel. 12. Zu den hebräischen Finalbuchstaben. 13. Diakritische Zeichen in vormassoretischer Zeit. 14. Vom Maqqef. 15. Mil'el und Milra'. 16. Zu Mandelkern	111
v. Gall, Bibliographie	122
Spoer, Versuch einer Erklärung von Psalm 18	145
Caspari, Über semasiologische Untersuchungen am hebräischen Wörterbuche	162
Margolis, Studien im griechischen alten Testament. I	212
Smend, Nachträgliches zur Textüberlieferung des syrischen Sirach	271
Margolis, Zu Seite 142 des vorigen Jahrgangs	276
König, Bacher, Krauß und Marmorstein, Zu den hebräischen Finalbuchstaben	278

	Seite
Miscellen:	
Bacher: 1. Diakritische Zeichen in vormassoretischer Zeit . .	285
2. Mil'el und Milra'	285
Krauß: 3. זכר = fornicatio	286
4. Die Thoraabschrift des Königs	288
5. Der hebräische Name der Ölkelter	289
6. Der gasäische und askalonische Weinkrug	292
7. Pherec = gubernaculum	293
Nestle: 8. Fünf Bücher Salomos	294
9. Von der vorlutherischen deutschen Bibel	297
10. Nicht nachgewiesene Bibelsitate	299
11. Irenäus über die hebräischen Gottesnamen	301
12. Irenäus über die hebräische Schrift	302
v. Gall, Bibliographie	304



D. Bernhard Stade.

Geb. 11. Mai 1848, gest. 6. Dec. 1906.



Bernhard Stade.

Ein Nachruf

von

Lic. Dr. Aug. Frhr. von Gall.

Es war im Jahre 1904, als Herr Töpelmann in Gießen und ich den Gedanken anregten, den 25. Jahrgang der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft mit dem Bildnis B. Stades zu schmücken. Aber wir stießen dabei auf den heftigsten Widerstand des Herausgebers. „Wenn ich einmal nicht mehr da bin, dann können Sie es machen,“ war seine ständige Rede. Wer von uns hätte damals geahnt, daß die Zeit so bald da sein würde, da er nicht mehr unter uns weilen sollte. Nur den ersten Jahrgang des angebrochenen zweiten Jahrhundertviertels seiner Zeitschrift durfte B. Stade noch erleben; und vom ersten Heft des 27. Bandes hat er noch die Anlage geschaffen und einen Teil seiner Vollendung fertig gesehen.


Was wir vor ein paar Jahren geplant hatten, voll Freude, soll jetzt mit dem Gefühl tiefer Trauer ausgeführt werden. Das Bild B. Stades, das dieses erste seines Meisters verwaiste Heft ziert, ist ein Zeichen der Dankbarkeit des langjährigen Verlegers der Zeitschrift, des Herrn Töpelmann in Gießen. Und wenn ich versuche, des Lehrers Leben und Bedeutung, sein Wirken und Schaffen kurz zu schildern, so möge man dies als Ausdruck aufrichtiger und tief empfundener Verehrung und kindlicher Dankbarkeit für den Mann ansehen, der mir mehr als Lehrer gewesen ist.

Bernhard Stade wurde am 11. Mai 1848 in dem thüringischen Städtchen Arnstadt als Sohn des dortigen Stadtkantors und Organisten geboren. In den Erinnerungen an seine sonnige, im Thüringer Wald verlebte Jugend nahm nach Stades eigenem Geständnis Jena eine feste Stelle ein. Kuno Fischer, Hase und Friedrich Rückert haben den Knaben früh gefesselt. Doch zogen ihn, den Studenten, von der Familie seiner Mutter überkommene Traditionen nach Leipzig, wo er von 1867—1870 Theologie und orientalische Philologie studierte. Nur 1869 hielt er sich in Berlin auf. Fleischer, Olshausen, Delitzsch und Kahnis sind Männer, zu deren Füßen er saß, und deren er noch nach Jahren mit Dankbarkeit gedachte. 1870 bestand B. Stade das Kandidatenexamen und promovierte am 6. Dezember 1871 in Leipzig zum Dr. philosophiae. Die nächste Zeit beschäftigte ihn an der Leipziger Universitätsbibliothek. Nachdem er 1873 sich die Würde eines Lizentiaten der Theologie erworben hatte, habilitierte er sich, immer noch gleichzeitig als Bibliothékskustos tätig, an der dortigen Universität. Aber schon der 1. Oktober 1875 sah ihn, den kaum 28jährigen, als ordentlichen Professor der Theologie an der Landesuniversität zu Gießen, der er 31 Jahre angehört hat. Und was waren das für 31 Jahre! Jahre unermüdlicher Arbeit, Jahre heißen, ehrlichen Kampfes, Jahre reichsten Segens für sich und andere.

Im Jahre 1878 wurde B. Stade — nicht von sich aus, sondern im Auftrage der Regierung — vor die gewaltige Aufgabe gestellt, die auf einem Tiefpunkt angelangte theologische Fakultät der Gießener Universität zu reorganisieren. Nicht nach persönlicher Stimmung, nicht nach Parteirücksichten, wie man ihm oft vorgeworfen hat, ging er dabei vor — allerdings schonungslos und rücksichtslos, wenn es sein mußte —, sondern er wurde allein geleitet von dem Interesse der theologischen Fakultät, der er

diente, von dem Bestreben, sie, die der allgemeinen Gering-
schätzung der andern Fakultäten preisgegeben war, wieder
zu Ehren zu bringen. Und wenn heute die theologische
Fakultät der Gießener Universität hochgeachtet innen und
draußen dasteht, so ist das B. Stades Verdienst.


Stades Einfluß auf die Jugend machte sich schon sehr
bald nach seiner Berufung nach Gießen bemerkbar. Auch
die älteren Semester, die unter den früheren Verhältnissen
groß geworden und ihnen in begreiflicher und berechtigter
Dankbarkeit verbunden waren, haben doch anerkennen
müssen, daß mit Stades Kommen ein neuer Geist zu
wehen angefangen hatte. War es doch die Treue und
Gewissenhaftigkeit, mit der Stade seinen akademischen
Beruf auffaßte und erfüllte, und die sich bei ihm mit
einer tiefgehenden Gelehrsamkeit, nicht nur auf seinem
ureigensten Gebiete, verband, die ihm bald die Herzen
seiner Schüler gewann. Seine Vorträge waren fesselnd,
frei von jeder trockenen, doktrinären Art, oft gewürzt mit
Humor und feinem Spott. Und die scharf beobachtende
Jugend hatte auch bald herausgefunden, wie dieser Mann,
der sie unterrichtete, seine Kolleghefte kein Tabu sein
ließ, sondern wie sie immer wieder neue Gestalt und
neue Formen gewannen. Noch näher als in den Vor-
lesungen trat aber B. Stade in den seminaristischen
Übungen seinen Schülern. Wie meisterhaft verstand er
da, auf alles aufmerksam zu machen, was zu wissen nottat.
Biblisch-theologische Fragen wechselten mit verglichen-
den Betrachtungen der Texte und mit Unterhaltungen
über die Grammatik, alles aber in zwangloser, gemütlicher
Weise. Aber in aller theologischen Arbeit war ihm nur
das von Dauer und Wert, was sich zur Pflege des neuen
von Jesus Christus ausgegangenen Lebens verwerten ließ.
Und wie manchem ist B. Stade in seinem Hause, in seiner
Familie nahegetreten und ein väterlicher Freund und Be-



rater geworden. Er kannte uns alle mit unsern guten und schlechten Seiten und wußte stets auf unsere Eigenart einzugehen. Nirgends zeigte sich dies besser als im Examen. Hier verstand er es, nicht das bloßzustellen, was der Examinand nicht wußte, sondern was er wußte.

Und das Interesse für seine Schüler behielt B. Stade auch, wenn diese längst in Amt und Würden waren. Hatte er doch mit der evangelischen Kirche seines Landes die engste Fühlung, wußte er, der akademische Lehrer, sich doch als Diener der Kirche. Prinzipiell schloß er sich keiner kirchenpolitischen Partei oder ausgesprochenen theologischen Vereinigung des Landes an, wenn er auch dieser oder jener innerlich noch so nahe stand. Er wollte über den Parteien stehen, allein der Kirche dienen. Dieser gönnte er allerdings eine freie Entfaltung, diese wollte er nicht als Spielball und Versuchsobjekt einzelner Richtungen und Strömungen sehen, nicht geschlagen in hierarchische Bande und politische Fesseln. Auf das Erbteil Luthers und der Reformation, das er so oft anderswo in Vergessenheit geraten sah, hat er immer achten gelehrt und je und je in Wort und Schrift aufmerksam gemacht. Nirgends hatte er mehr Gelegenheit, einem größeren Kreis seine Achtung und Hochschätzung von der Kirche zu zeigen als in der Landessynode, der er durch die Berufung des Großherzogs bis 1903 angehörte.

Bei der großen Bedeutung, die B. Stade für die theologische Fakultät und damit für die Kirche seines Landes hatte, ist es wohl selbstredend, daß sein Einfluß auch über diese Kreise hinausging, daß er eine hervorragende Stellung im Gesamtkörper der Alma Mater Ludoviciana einnahm. Unsere Landesuniversität hat B. Stade wohl von allen, die an ihr gleichzeitig gewirkt haben, am meisten zu verdanken. Vom 16. Juni bis 15. Oktober 1885 verwaltete er vorübergehend die Universitätsbibliothek. Seine



größte Sorge war das Stipendienwesen, dessen Ephorus er seit dem 17. Juli 1894 war, und das durch unbegreifliche Nachlässigkeit früherer Geschlechter in argen Verfall geraten war. B. Stade suchte zu retten, was noch zu retten war, und neue Quellen zu finden. Es däuchte ihn dies die schönste Vorarbeit für das Jubelfest der Universität im Jahre 1907. Wie sehr ihn dieses beschäftigte, zeigt die am 25. November 1905 gehaltene Rede zur Erinnerung an die am 10. Oktober 1605 erfolgte Eröffnung des Gymnasium illustre. Die Redaktion der Festschrift für 1907 hat er erst abgegeben, als die Fittige des Todes sich über ihn auszubreiten anfangen. Die Anerkennung der Universität und des Staates für alle Arbeit und Bemühung blieb nicht aus. Zweimal hat ihn das Vertrauen seiner Kollegen zum Rektor berufen (1882/83 und 1896/97). Am 25. November 1895 ernannte ihn S. Kgl. Hoheit der Großherzog zum Geh. Kirchenrat. Der äußere Höhepunkt seines akademischen Lebens war der 23. Oktober 1900, da er unter großer Beteiligung seiner alten und neuen Schüler, unter aufrichtiger Teilnahme der Universität, der Kirche und der Regierung das 25jährige Jubiläum seines Ordinariats feierte. Damals erhielt B. Stade das Ehrenkreuz des Verdienstordens Philipps des Großmütigen.

Und diese umfassende Berufstätigkeit ließ B. Stade immer noch reiche Zeit finden, sich einem überaus glücklichen Familienleben mit treuer Hingabe zu widmen. Seit 1876 war er mit Helene Buff, einer Tochter des bekannten Physikers Buff, vermählt. Vier Kinder entsprossen der Ehe.


In diese Berufstätigkeit, in dieses Familienleben hatte sich nun B. Stades Gelehrtenarbeit hineinzufügen, sich mit ihnen auszugleichen. Und was Stade als Gelehrter geleistet hat, ist ein Beweis für seine gewaltige Arbeitskraft,

für seine hervorragende Gabe, die Zeit auszukaufen. Ein unermüdlicher Arbeiter, saß er oft bis spät in die Nacht an seinen Büchern, selbst in den Mußestunden, auf Spaziergängen arbeitete sein Geist weiter. Er arbeitete nicht rasch und hastig. Sorgsam wägte er alles ab. Er war bei jeder Arbeit mißtrauisch gegen sich selbst, um das Rechte zu finden. Was er heute hingeschrieben hatte, wurde morgen wieder umgeändert. Er beschlief alles, nicht einmal, nein oft zehnmal. Das nonumque prematur in annum galt ihm auch für seine eigenen Arbeiten als durchaus berechtigt. Seine Blicke richteten sich nicht nur auf das Große und Gewaltige, er achtete auch auf das Kleinste und Unbedeutendste. Die Kärnerarbeit, der sich keine Wissenschaft entziehen kann und darf, war ihm, dem gewaltigen Baumeister, etwas ganz gewöhnliches. Denn er wußte, daß man nur, wenn man mit ihr anfängt, etwas erreichen kann.

So ist es verständlich und begreiflich, wenn Stades erste Arbeiten und Werke dem Gebiet der Sprachwissenschaft angehören. Sein Lehrbuch der hebräischen Sprache (1879), das er J. Olshausen widmete, ist für immer ein Markstein in der Geschichte der hebräischen Grammatik. Die Bedeutung dieses Buches liegt darin, daß B. Stade in ihm zeigte, daß auch für die Sprache, also auch die hebräische, ganz bestimmte, durch die Natur des sie sprechenden Volkes bedingte Gesetze gelten, daß die Sprache nicht etwas willkürliches ist, sondern daß sie nach ganz gewissen Regeln verläuft, die sich genau angeben lassen wie alle Regeln natürlichen Geschehens. So scheiden in der hebräischen Grammatik vor allem die vielen Unformen aus, die die Textverderbnis oder der Unverstand der Massoreten gezeitigt hat, und die seither in den hebräischen Grammatiken allerhand merkwürdige Blüten hervorgebracht hatten. Stade nimmt natürlich als

einzig gesicherten Ausgangspunkt der Aussprache auch die massoretische Vokal-Überlieferung an, aber — und das ist das Neue, Bahnbrechende an seinem Buch — er sucht die Entstehung und das Werden der Formen nach den gültigen Gesetzen klarzulegen. Wenn Stade es auch nicht jeweils ausspricht, so sieht der Fachman doch sofort heraus, wie Stade stets mit dem Arabischen operiert, obwohl er mit Recht davor warnt, nun prinzipiell in den arabischen Formen das Ursprüngliche zu sehen. Der Umstand, daß Stade durchwegs in seiner Hebräischen Grammatik eine Kenntnis der andern semitischen Sprachen, zumal des Arabischen voraussetzt, ist wohl die Ursache gewesen, daß sein Werk — im Gegensatz zu den andern landläufigen Grammatiken — nur eine Auflage erlebt hat. Sein Werk, das er für alle berechnet hatte, die nicht nur die hebräische Sprache übersetzen, sondern auch verstehen wollen, ist leider viel zu wenig den Theologie Studierenden bekannt geworden. Und doch verdanken die andern modernen Grammatiken und Grammatikchen für Anfänger und Fortgeschrittenere B. Stade unendlich viel. Bedauerlich ist, daß von seinem Lehrbuch nur der I. Teil erschienen ist, die Syntax aber fehlt. Schuld daran ist, wie Stade öfters sich äußerte, der Mangel an Zeit und das Fehlen der zum Ausarbeiten eines solchen wichtigen Teils hebräischer Grammatik nötigen Hilfsmittel in Gießen. Die Vorarbeiten für den I. Teil fallen bereits in die Zeit der Leipziger Privat-Dozentenlaufbahn.

Ein dem Lehrbuch der hebräischen Sprache ähnliches Schicksal hatte B. Stades hebräisches Wörterbuch zum Alten Testament (1893), zu dem nach Stades letzter Mitteilung C. Siegfried nur einzelne Teile beigetragen hatte. Was man am meisten an diesem Buch getadelt hat und nicht anstand, als Schwäche zu bezeichnen, ist für die Zeit, da es entstand, eine seiner größten Seiten gewesen. Entgegen



dem alten Herkommen und der Mode hat Stade darauf verzichtet, die Grundbedeutung der Wurzel mit Hilfe der andern semitischen Sprachen zu ermitteln oder zu belegen. Er schaltete den ganzen Ballast arabischer, syrischer, assyrischer und aethiopischer Stämme aus, den man seither oft auf sehr mechanischem Wege durch gedankenloses Wälzen fremdsprachlicher Lexika gesammelt hatte. Die Bedeutung der hebräischen Wörter, ihrer Stämme mußte weitaus in den meisten Fällen ermittelt werden können durch sorgfältigste Beobachtung und Vergleichung der sie enthaltenden Stellen des Alten Testaments, unter gewissenhafter Berücksichtigung seiner alten Übersetzungen, zumal der Septuaginta. So zeigt sich denn überall in Stades hebräischem Wörterbuch eine sorgfältige Beobachtung des hebräischen Sprachschatzes der Bibel, ein gewissenhaftes Sammeln und verständnisvolles Gruppieren der einzelnen Wortbedeutungen.

Daß das Ignorieren der fremden Sprachen nicht auf mangelhafter Kenntnis bei Stade beruht, könnte schon sein Lehrbuch der hebräischen Sprache zeigen. Stade beherrschte die semitischen Sprachen vollständig, so daß er lange Jahre hindurch, ehe in Gießen der Stuhl für orientalische Sprachen wieder besetzt wurde, er es war, der in diesem Fach die Prüfungen abhielt. Auch las er gelegentlich aus reiner Gefälligkeit und aus Interesse für seine Schüler privatim mit einem oder dem anderen arabisch, so 1904 mit mir Mutanabbî. In reger Verbindung stand er nicht nur mit den Fachgenossen, sondern auch mit den Semitisten aller Herren Länder. Gern und oft hat er die Orientalistenkongresse besucht, der letzte war der Hamburger. Groß war Stades Kenntnis auch im Aethiopischen, wie seine Abhandlung über die mehrlautigen Tatwörter im Ge'ez (1871) zeigt. Er besaß eine so scharfe grammatische Beobachtungsgabe, daß er

öfters selbst in Sprachen, die ihm ferner lagen, wie das Altägyptische, mir mit manchem trefflichen Wink und manchem guten Ratschlag gedient hat. Seine Meisterschaft in der Kenntnis des Hebräischen zeigt sich aber nicht nur in den schon genannten grundlegenden Werken, sondern in jeder seiner vielen Abhandlungen oder Werke, die die Quellen- und Textkritik des Alten Testaments betreffen.

Die Textkritik dächte Stade die vornehmste und fundamentalste Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft. Ihr standard work war ihm die griechische Übersetzung der LXX, auf deren eifrige und sinngemäße Benutzung in Wort und Schrift aufmerksam zu machen er nicht müde wurde. Sein bedeutendstes Werk in dieser Hinsicht ist der mit Unterstützung von Fr. Schwally herausgegebene Text der Königsbücher in den Sacred Books of the Old Testament (1904), dessen Apparat uns an diesem einzelnen Teile des Alten Testaments zeigt, wie gründlich Stade textkritisch vorzugehen pflegte. Ihm waren die LXX nicht die absolute Wahrheit des alttestamentlichen Bibeltexes, aber das notwendige Rüstzeug, das keiner entbehren kann bei den Arbeiten am alttestamentlichen Texte, wenn er nicht gründlich entgleisen will. „Wollte Gott, es fände sich auch Jemand, der meine Septuagintasorgen in die Hand nähme, denn auch da muß neues Leben hineinkommen“, schrieb er mir noch kurz vor seinem Tod. So bedauerte er, daß mit der großen Cambridger Ausgabe wieder nur eine Handschrift abgedruckt werde, wenn auch mit reichem Apparat, statt daß man endlich einmal versuchte, von einem Buch, etwa dem der Richter, den ursprünglichen Text herzustellen.

Hand in Hand mit den textkritischen Arbeiten gingen die quellenkritischen. Hier waren es vor allem die geschichtlichen und prophetischen Bücher des Alten Testaments.

ments, deren verwickelte Zusammensetzung er bis ins einzelste hinein prüfte. Wie man jüngst der alten römischen Mainzer Stadtmauer kostbare Werkstücke entnahm, da und dort eingemauert, um sie kunstvoll zum Ehrenboger. des Dativius Victor zusammenzusetzen so, wie er einst im römischen Castrum gestanden hatte, so verstand es Stade, aus der Trümmermasse hebräischer Literatur, die eine spätere Zeit nach ihrem Geschmack, zu ihrem Zweck und Bedürfnis bunt zusammengetragen und zusammengesetzt hatte, die alten Torsi vergangener Herrlichkeit herauszufinden, sie zusammenzusetzen und sie zu neuem Leben in alter Schönheit wieder erstehen zu lassen. Wenn heute über die Abgrenzung der einzelnen Schichten, über die Zusammenarbeit und Zerlegung einzelner Verse und Abschnitte in Sacharja und Micha, in Jesaja und Jeremia, in den Büchern Samuelis und der Könige oder im Gesetz im Lager der Gelehrten vielfach eine gewisse Einigkeit herrscht, so ist das Stades Verdienst.

Wohl in erster Stelle als Ort für seine text- und quellenkritischen Untersuchungen am Alten Testament und die durch sie und ihn angeregten Fachgenossen schuf Stade im Jahre 1881 ein eigenes Organ, die Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, die sich bald zu dem Range einer führenden Zeitschrift entwickelte. Mit unsagbarer Mühe und unermüdlichem Fleiß hat B. Stade ihre Redaktionsarbeit geleitet. Es ist nicht wahr, daß sie nur das Organ Stadescher Richtung ist. In ihr kamen und kommen Männer der verschiedensten Richtung bis zur ausgesprochenen „positiven“ zu ihrem Recht. Voraussetzung ist nur, daß jeder, der sein Scherflein zu ihr beiträgt, in Wahrheitssinn und erfüllt vom Geiste echter Wissenschaft geleitet wird. Gewiß ist es Stade nicht zu verübeln gewesen, wenn er trotz allem der Zeitschrift den einheitlichen Stempel seines Geistes, seiner Arbeit auf-

drückte. Er nahm sich, trotzdem jeder Verfasser seines Aufsatzes unter eigener Verantwortung segelte, doch jedes Aufsatzes an. Er gab manchen trefflichen Wink, machte auf Schattenseiten und Schwächen aufmerksam, bat um Umarbeitung — alles nicht aus Sucht zu nörgeln, sondern weil er wünschte, daß andere so arbeiteten wie er, mißtrauisch gegen sich selbst und die eigenen Resultate. Die Zeitschrift selbst, die jährlich in zwei Heften erschien, enthielt in jedem Heft eine Bibliographie, deren Inhalt nicht nur die spezifisch alttestamentliche Wissenschaft umfaßte, sondern auch die Gebiete sämtlicher semitischer Fächer, einschließlich der Ägyptologie und der nachchristlichen jüdischen Literatur. Diese Bücherschau hat Stade bis 1903 stets selbst allein angefertigt, bis sein Augenleiden ihn zwang, sie mir freundlichst abzugeben, wenn sie nicht überhaupt wegfallen sollte.


Nirgends kann man einen großartigeren Gesamteindruck von der text- und quellenkritischen Arbeit B. Stades bekommen als in seiner „Geschichte des Volkes Israel“, die in 2 Bänden 1887 und 1888 erschien, und von der der erste Band schon 1889 in neuer Auflage vorlag. Nur die zweite Hälfte des zweiten Bandes ist nicht sein Werk, sondern das O. Holtzmanns. In seiner „Geschichte des Volkes Israel“ hat Stade zum ersten Male versucht, diese auf Grund quellen- und textgeschichtlicher Ergebnisse, wie sie sich ihm und andern Gelehrten, namentlich Wellhausen, ergaben, darzustellen. Es wird, wie es der Plan des Onckenschen Gesamtwerkes ist, in dem Stades Geschichte des Volkes Israel erschien, der gebildete Laie, nicht einmal der Theologe als Leser vorausgesetzt. Darum kann der Leser an Hand der von Stade jeweils mit genauer Begründung zerlegten Quellen selbst nachprüfen und Israels Entstehung und Werdegang verfolgen, wie er sich darstellt nach Ordnung und Sichtung der von diesem Volk

handelnden literarischen Werke und Bruchstücke solcher. Einen breiten Raum nehmen in Stades Geschichte des Volkes Israel die Ausführungen über die Religion Israels ein, über ihr Entstehen in der Wüste, ihr Werden in Kanaan, ihre Ausbildung durch Prophetie und Gesetz. Bereits in der Geschichte Israels zeigte Stade, wie Israels Religion sich eingliedert in die Reihe der westsemitischen Religionen, vor allem der alten Araber und Kanaanäer. So enthält Stades Werk bereits die Grundzüge einer biblischen Theologie des Alten Testaments.

In Stades „Geschichte des Volkes Israel“ war die Entstehung des Volkes und seiner Religion entschieden etwas zu kurz gekommen. Schuld daran mochte gewissenhaftes kritisches Bedenken gegenüber der ja sehr sagenhaften Überlieferung über diesen Gegenstand sein. Eine Ergänzung der Lücken gab Stade in seiner musterhaften Rektoratsrede vom 1. Juli 1897 über die Entstehung des Volkes Israel.

Die reife Frucht der gelehrten Arbeit Stades, gewissermaßen der Abschluß seines Lebenswerkes, ist die „Biblische Theologie des Alten Testaments“, erschienen 1905 nur in ihrem ersten Teil, dessen Abschluß die Entstehung des Judentums ist. Mit voller Absicht hat B. Stade diesen alten, einem modernen Geschlecht fast veraltet aussehenden Namen gewählt. Als christlicher Theologe wollte er den Zusammenhang des Alten Testaments mit dem Neuen wahren. Daher mußte er, wie er es auch in seinem Aufsatz über „Die Messianische Hoffnung im Psalter“ (1892) ausgeführt hat, und wie er stets in seiner Vorlesung über „die messianische Hoffnung“ zu betonen pflegte, trotz des Widerspruchs vieler Modernen an der „Messianischen Hoffnung“ festhalten. Sie soll uns zeigen, daß alles Hoffen Israels und Judas erst in Jesus Christus seine Erfüllung gefunden hat. Nicht müde wird B. Stade

gerade in seiner „Biblischen Theologie des Alten Testaments“ immer wieder zu betonen, wie alle Entwicklung der Religion auf Jesus als vollkommenste und abschließende Offenbarung Gottes hinweist und hinstrebt, wie er turmhoch über den Höchsten und Größten des alten Bundes steht. Dieses Hinausweisen und Herüberstellen der Person Jesu über die alttestamentlichen Gottesmänner, wodurch sich Stade als überzeugten Christen offen bekennt, tut seiner wissenschaftlichen Arbeit nicht den geringsten Abbruch oder Schaden. Denn Stades Biblische Theologie ist ein durch und durch der äußersten kritischen Schule angehörendes Werk, das seine Waffen der Rüstkammer sämtlicher moderner Wissenschaften entnimmt, vor allem der vergleichenden Volks- und Religionskunde. Seine Bedeutung liegt darin, daß Stade zu zeigen versucht, wie aus der heidnischen Umgebung, der auch die Religion Israels in der Wüste entstammte, und mit der sie auch in Kanaan immer wieder in engste Beziehung getreten ist, durch Gottes Fügung, durch seine Leitung des Volkes und seine Offenbarung in Männern wie Mose und den Propheten auf verwickeltem Wege, der bald auf, bald wieder abwärts führte, sich allmählich eine reinere Religion herausbildete, der Mutterboden des Christentums. Diesen Weg führt Stade uns bis zur Entstehung des Judentums unter Esra. Bei dieser Aufgabe, die sich Stade gestellt hat, und die er in wunderbarer Weise löst, zeigt er uns nicht nur das Gebiet der Offenbarungsreligion, das spezifisch Israelitisch-Jüdische, sondern auch die mannigfachen Gebräuche und Vorstellungen, Sitten und Gewohnheiten, die das Volk mit seinen heidnischen Nachbarn teilte, und an deren Überwindung und Aufsaugung Jahrhunderte zu arbeiten hatten. Das nüchterne und besonnene Urteil Stades zeigt sich auch in der Ablehnung des augenblicklich in so vielen Köpfen spukenden Panbabylonismus.



Gewiß, Stade erkennt nicht, daß babylonischer Einfluß sich in verschiedenster Weise und in verschiedenen Zeiten geltend gemacht hat, so vor allem und zum ersten Male in den Tagen des ausgehenden 8. und anfangenden 7. Jahrhunderts, im Zeitalter des Synkretismus. Aber stärker war doch Israels Religion, sie hat die fremden Sagen und Vorstellungen umgeprägt und mit ihrem Geiste erfüllt. Und daß gar die Bibel ihr Bestes, ihren Jahweglauben, aus Babel haben soll, das dünkt ihn doch eine arge babylonische Verwirrung.

Bei dem Ziel, das sich der erste Band der Biblischen Theologie des Alten Testaments gesteckt hat, ist es nicht genau, Stades Werk als unvollendet zu bezeichnen. Es ist in sich durchaus abgeschlossen und für sich zu nehmen. Stade war sich auch bewußt, daß, wenn der zweite Teil erschiene, der erste doch immer der Glanzpunkt des Ganzen bliebe, da gerade er das Resultat seiner eigensten Forschungen sei. Beim zweiten Band müsse er, so äußerte er sich einmal, es machen wie Harnack bei seiner Dogmengeschichte, deren genialster, weil auf eigenster Forschung beruhender Band, ja auch der erste sei.

Stades Biblische Theologie des Alten Testaments ist druckfertig gemacht worden im Sommer 1903 unter den denkbar schwierigsten Verhältnissen. Ein schweres Augenleiden, das ihn befiel, verbot ihm geraume Zeit jedes Lesen und Schreiben. Glücklicherweise erholte sich Stade wieder rasch und konnte, wenn auch in eingeschränktem Maße, seine Studien wieder aufnehmen. Sein körperliches Befinden besserte sich zusehends. Er war voller Hoffnungen und Pläne. Eine neue Auflage des ersten Teiles der Geschichte des Volkes Israel lag ihm bereits unter den Händen. Eine neue Auflage des Wörterbuches wurde vom Verleger erbeten. Er hatte sogar ins Auge gefaßt, einen Arabisten und einen Assyriologen für die bei der

ersten Auflage vermißten Sprachvergleichen zu gewinnen! Und zum zweiten Teil seiner Biblischen Theologie wurde er mehrfach gedrängt. „Ach Gott, warum kommt das nicht alles zehn Jahre früher, wo meine Kraft noch ungebrochen war“, sagte er zu mir, als ich ihn im Herbste letzten Jahres besuchte. Es war das letzte Mal, daß ich ihn sah. Am 17. Oktober schrieb er mir noch eine herzliche, liebe Karte vom Lago Maggiore, wo er weilte, um seine „Nerven zu erholen“. Schwer krank verließ er kurz darauf Locarno, um wieder nach Gießen zurückzukehren. An Arbeit war nicht zu denken. Die Feder war des Meisters Hand für immer entglitten. Es kam die Nacht herbei, da er nicht mehr wirken sollte, die Stunde, da er ausruhen durfte von aller seiner Erdenarbeit, er, der Müdigkeit nie gekannt hatte oder doch nur zu seinem größten Kummer. Am Abend des 6. Dezember 1906 erlöste ihn Gott von schwerem Leiden. Wir aber gedenken im Glauben und in der Hoffnung an das Wort der Schrift:

„Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.“

Verzeichnis der Schriften von Bernhard Stade.

1. Über den Ursprung der mehrlautigen Thatwörter der Ge'ezsprache. Leipzig 1871. III, 72 S.
2. De Isaias vaticiniis aethiopicis diatribe. Leipzig 1873. VIII, 131 S.
3. Erneute Prüfung des zwischen dem Phönicischen und Hebräischen bestehenden Verwandtschaftsgrades. Ein Beitrag zur morgenländischen Sprachkunde, in „Morgenländische Forschungen, H. L. Fleischer gewidmet“. Leipzig 1875.
4. Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Eine academische Rede. Leipzig 1877. 36 S.
5. Lehrbuch der hebräischen Grammatik. I. Theil. Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre. Leipzig 1879. XVIII, 426 S.
6. De populo Javan parergon. Programm. Gießen 1880. 20 S.
7. Deuteronomias. Eine kritische Studie, s. ZAW I (1881) S. 1—96. II (1882) S. 151—172. 275—309.
8. Lea und Rahel, s. ZAW I (1881) S. 112—116.
9. Nachwort zu E. Meyers Aufsatz „Kritik der Berichte über die Eroberung Palaestinas“, s. ZAW I (1881) S. 146—150.
10. Bemerkungen über das Buch Micha, s. ZAW I (1881) S. 161—172.
11. Zur Entstehungsgeschichte des vorderdeuteronomischen Richterbuches, s. ZAW I (1881) S. 339—343.
12. Zur phönicischen Epigraphik, s. ZAW I (1881) S. 343—346.
13. I EBE δδωνδς, s. ZAW I (1881) S. 346.
14. Wo entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer? s. ZAW I (1881) S. 347—350.
15. Über die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands. Akademische Festrede, 1. u. 2. Ausg. Gießen 1883. 51 S.
16. Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5, s. ZAW III (1883) S. 1—16.
17. Der Text des Berichtes über Salomos Bauten. 1 Kß. 5—7, s. ZAW III (1883) S. 129—177.

18. Eine Kleinigkeit [1 Kd. 1, 34], s. ZAW III (1883) S. 186—187.
19. Miscellen: Jes. 4, 2—6. Jer. 3, 6—16. Habakuk, s. ZAW IV (1884) S. 149—159.
20. Miscellen: Ri. 14. Jes. 32. 33. Wie hoch belief sich die Zahl der unter Nebucadnezarnach Babylonien deportierten Juden? s. ZAW IV (1884) S. 250—277.
21. Bemerkungen zu W. Nowack's Aufsatz „Bemerkungen über das Buch Micha“, s. ZAW IV (1884) S. 291—297.
22. Notiz [Herkunft des massoretischen Textes], s. ZAW IV (1884) S. 302—303.
23. Miscellen: der Name der Stadt Samarien und seine Herkunft. Jer. 32, 11—14. 1 Kd. 22, 48 f., s. ZAW V (1885) S. 165—178.
24. Miscellen: Anmerkungen zu 2 Kd. 10—14. Aus welcher Zeit stammt das Lied Dt. 32, 1—42, s. ZAW V (1885) S. 275—300.
25. Miscellen: Mich. 2, 4. Die vermeintliche „Königin des Himmels“. Der „Hügel der Vorhüte“ Joa. 5. „Auf Jemandes Knieen gebären“ Gen. 30, 3. 50, 23. Hiob 3, 12 und מִצְרַיִם Exod. 1, 16. Anmerkungen zu 2 Kd. 15—21, s. ZAW VI (1886) S. 122—189.
26. Das vermeintliche aramäisch-assyrische Aequivalent der מלכת השמים Jer. 7, 44, s. ZAW VI (1886) S. 289—339.
27. Geschichte des Volkes Israel. B. I. Berlin 1887. V, 710 S. (2. Aufl. 1889. VIII, 711 S.) B. II. (in Gemeinschaft mit O. Holtzmann) 1888. IV, 679 S.
28. Nachschrift zu Frz. Buhl's Aufsatz „Jesaia 21, 6—10“, s. ZAW VIII (1888) S. 165—167.
29. Bemerkungen zum Buche Jeremia (C. 21. 24—29) s. ZAW XII (1892) S. 276—309.
30. Die messianische Hoffnung im Psalter, s. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II (1892) S. 369—413.
31. Über die Aufgabe der biblischen Theologie des Alten Testaments, s. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. III (1893) S. 31—51.
32. Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente, herausg. mit C. Siegfried. Leipzig 1893. VIII, 978 S.
33. Ps. 47, 10 — מִצְרַיִם, s. ZAW XIII (1893) S. 322—324.
34. Beiträge zur Pentateuchkritik. 1. Das Kainseichen, s. ZAW XIV (1894) S. 250—318.
35. Die Reorganisation der Theologischen Fakultät zu Gießen in den Jahren 1878—1882, Thatfachen, nicht Legende. Eine Streitschrift wider Nippold und Genossen. Gießen 1894. IV, 100 S.
36. Beiträge zur Pentateuchkritik. 2. Der Thurm zu Babel. 3. Die Eiferopferthora, s. ZAW XV (1895) S. 157—178.

37. Zu Ri. 7, 5. 6, s. ZAW XVI (1896) S. 183—186.
38. Vier im Jahre 1896 publicierte altsemitische Siegelsteine, s. ZAW XVII (1897) S. 204—206.
39. Gen. 2, 20. 23. 3, 14, s. ZAW XVII (1897) S. 207—212.
40. Lic. Dr. W. Staerk's Erklärung. Ein Beitrag zu den litterarischen Sitten unserer Tage, s. ZAW XVII (1897) S. 213—216.
A. Hilgenfeld's „Bemerkung“ und W. Staerk's „Erwiderung“, s. ZAW XVII (1897) S. 352.
41. Die Entstehung des Volkes Israel. Rektoratsrede. Gießen 1897. (3. Abdruck. 1899 24 S.)
42. Berichtigungen zu Mandelkerns (großer) Konkordanz, s. ZAW XVIII (1898) S. 351.
43. Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen. Gießen 1899. VII, 296 S. (enthält Nr. 15. 30. 31. 41. 6. 17. 24. 25 (2 Kd. 15—21). 34. 36). (2. wohlfeile Ausgabe mit dem Bilde des Verfassers. „Zum Gedächtnis des Verstorbenen in Verehrung und Dankbarkeit veranstaltet vom Verleger.“ 1907. IV, 296 S.)
44. Nachwort zu Lic. Riedel's 5. Miscelle: נחב, s. ZAW XX (1900) S. 333—337.
45. Zur Erinnerung an den 23. Oktober 1900. Ein Gedenkblatt für meine Freunde und Schüler. Als Manuskript gedruckt. Gießen 1900. 38 S.
46. Die Kesselwagen des salomonischen Tempels 1 Kd. 7, 27—39. Mit 6 Abbildungen, s. ZAW XXI (1901) S. 145—190.
47. König Joram von Juda und der Text von 2 Kön. 8, 21—24, s. ZAW XXI (1901) S. 337—340.
48. Ein Land, wo Milch und Honig fließt, s. ZAW XXII (1902) S. 321—324.
49. Ein phönizisches Aequivalent von נִשְׁבָּח לְךָ? s. ZAW XXII (1902) S. 325—327.
50. Emendationen, s. ZAW XXII (1902) S. 328.
51. Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften, s. ZAW XXIII (1903) S. 153—171.
52. Der Mythos vom Paradies Gn. 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel, s. ZAW XXIII (1903) S. 172—179.
53. The Books of Kings. Critical edition of the Hebrew text, printed in colors, exhibiting the composite structure of the books, with notes. — Assisted by F. Schwally. Leipzig 1904. 309 S.
54. Zur Autorschaft an Siegfried-Stade, hebr. Wörterbuch, s. ZAW XXIV (1904) S. 145.
55. Biblische Theologie des Alten Testaments. I. Band. Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums. 1. u. 2. Aufl. Tübingen 1905. XII, 383 S. [Register von Dr. Frhr. v. Gall S. 356—382].

56. Einst und Jetzt. Rückblicke und Ausblicke. Rede gehalten am 25. November 1905 . . . zur Erinnerung an die am 10. Oktober 1605 erfolgte Eröffnung der „Gymnasium Illustre“ genannten ältesten Gießener Hochschule. Gießen 1905. 48 S.
57. Berichtigungen zu Mandelkerns großer Konkordanz, s. ZAW XXV (1905) S. 348.
58. Die poetische Form von Ps. 40, in „Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet“. Gießen 1906. B. II. S. 627—639.
59. Der „Völkerprophet“ Jeremia und der jetzige Text von Jer. Kap. 1, s. ZAW XXVI (1906) S. 97—123.
60. Die Dreizahl im Alten Testament. Zum Gedächtnis Hermann Useners, s. ZAW XXVI (1906) S. 124—128.
61. Zu Jes. 3, 1. 17. 24. 5, 1. 8, 1 f. 12—14. 16. 9, 7—20. 10, 26, s. ZAW XXVI (1906) S. 129—141.
62. Ein tolles Versehen [zu 2 K. 23, 4], s. ZAW XXVI (1906) S. 306. Außerdem die halbjährlichen Bibliographien in ZAW von B. I (1881) bis B. XXIII, 1 (1903).

Festgruß, Bernhard Stade zur Feier seiner 25jährigen Wirksamkeit als Professor dargebracht von seinen Schülern W. Diehl, R. Drescher, K. Eger, A. v. Gall, E. Preuschen, H. Weinell. Gießen 1900. VIII, 342 S.

Einzelausgaben:

- Diehl, Wilhelm, Die Bedeutung der beiden Definitorial-Ordnungen von 1628 und 1743 für die Geschichte des Darmstädter Definitoriums. Eine Studie zur Geschichte des hessischen Kirchenrechts. 44 S.
- Drescher, Richard, Das Leben Jesu bei Paulus. 65 S.
- Eger, Karl, Luthers Auslegung des Alten Testaments, nach ihren Grundsätzen und ihrem Charakter untersucht an Hand seiner Predigten über das 1. und 2. Buch Mose (1524 ff.). 46 S.
- Gall, A. Frhr. v., Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope in Num. 22—24. 47 S.
- Preuschen, Erwin, die apokryphen gnostischen Adamschriften, aus dem Armenischen übersetzt und untersucht. 90 S.
- Weinell, Heinrich, die Bildersprache Jesu in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens. 49 S.



Die Komposition von Lev. 16.¹

Von

Cand. theol. N. Messel, Christiania.

Im Jahrgang 1889 dieser Zeitschrift p. 65 ff. hat Benzinger eine Analyse von Lev. 16 versucht, deren Resultate ziemlich allgemein angenommen worden sind.² Die Unhaltbarkeit dieser Analyse soll hier zuerst dargelegt werden.

Benzinger unterscheidet in Lev. 16 drei Gesetze: 1. V. 1—4. 6. (11a). 12. 13. 34b: eine zu P^s gehörige Vorschrift über Vorichtsmaßregeln, die der Hohepriester vor jedem Betreten des Allerheiligsten zu treffen hat.

2. V. 5. 7—10. 14—28: ein Gesetz über Entsündigung des ganzen Heiligtums, der Priesterschaft und des Volkes. Diese Stücke seien nicht selbständig, sondern Erweiterungen eines Überarbeiters von P^s, lehnen sich also an Nro. 1 an.

3. V. 29—34a: ein P^s angehörendes Gesetz über den großen Versöhnungstag vom 10ten Tišri.

Zur Unterstützung seiner Analyse macht Benzinger zunächst auf einige formelle Unebenheiten aufmerksam, die die Einheitlich-

¹ Für die Anregung zu der vorliegenden Untersuchung, sowie für einen höchst wertvollen Beistand während ihrer Ausarbeitung, bin ich Herrn Professor Smend in Göttingen zu vielem Dank verpflichtet.

² So von den Kommentatoren Bäntsch, Bertholet, Ryssel, ferner von Holzinger und Cornill in ihren Einleitungen, von Nowack (Archäol. II, 188), Erdmanns (Theol. Tijdschr. 1894 p. 17 f.), Cheyne (Encycl. bibl. I, 383). Dagegen weiß ich nicht, worauf sich die Angabe Holzingers (Einleitung II: Tabellen) stützt, daß auch Kuenen der Quellenscheidung Benzingers beigetreten sei.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. I. 1907.

keit des Kapitels ausschließen. Die wesentliche Begründung schöpft er aber aus der Betrachtung seines Aufbaus.

Nach V. 1 f. scheint es sich nämlich zunächst zu handeln um eine im engsten Anschluß an Kap. 10 gegebene, speziell für Aharon bestimmte Vorschrift betreffs Vorsichtsmaßregeln, die er vor jedem Betreten des Allerheiligsten zu befolgen hat, damit er nicht wie seine beiden Söhne sterbe. Aber unmerklich geht die Darstellung in ein kompliziertes Ritual für eine Sühnung des Heiligtums und des Volkes über, ohne daß mit einem Worte angedeutet wird, an welchem Feste dieses offenbar als Festordnung gedachte Ritual zur Anwendung kommen soll. Endlich erfolgt am Schluß (V. 29 ff.) in einem besonderen, neu anhebenden Abschnitt die Datierung des Festes, unter Rückbeziehung auf den vorher beschriebenen Ritus und Beifügung eines Ruhe- und Fastengebots.

Die von Benzinger gegebene Charakteristik des Kapitels trifft für das Verhältnis zwischen V. 1—28 und V. 29—34 unzweifelhaft zu. Der letztere Abschnitt ist später angefügt. Denn als Rekapitulation kann man ihn nicht betrachten; vielmehr bildet er einen in sich geschlossenen Nachtrag, der den Versöhnungstag zu einem Fast- und Ruhetag bestimmt. Auch formell weicht er von dem übrigen Kapitel ab: V. 1—28 Anrede an Moses, V. 29—34 an das Volk; das Allerheiligste heißt V. 33 **מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ**, sonst ist in unserem Kap. immer nur von **הַקֹּדֶשׁ** die Rede (vgl. V. 20 mit V. 33). —

Dagegen kann Benzingers Scheidung für V. 1—28 nicht anerkannt werden. Wir haben hauptsächlich die Anknüpfung unseres Kapitels an die Nadab-Abihu-Geschichte in Lev. 10 zu untersuchen, die für Benzinger den Ausgangspunkt seiner Analyse abgibt. In der Tat ist nicht abzusehen, wie der komplizierte Generalentsündigungsritus in dieser Form an die Nadab- und Abihugeschichte angehängt werden konnte, wenn wir hier den Verf. des P^a vor uns haben. Sofern aber die Anknüpfung an Lev. 10 einen sachlichen Zusammenhang andeuten will, ist ihre Ursprünglichkeit geradezu ausgeschlossen.

Der Tod des Nadab und Abihu konnte keinen Anlaß geben

zu einer Verordnung über die Bedingungen, unter welchen allein ein Eintritt ins Allerheiligste gestattet sein sollte. Denn daß die beiden mit ihrem Rauchopfer in das Allerheiligste eingedrungen waren, ist in Lev. 10 mit keinem Worte gesagt. Es ist das aber auch nicht selbstverständlich, wie Benzinger (p. 71) ohne weiteres annimmt; denn „vor Jahwe“ (10, 1) heißt vielerlei: vor dem Brandopferaltar (Lev. 16, 18), vor dem Eingang ins Offenbarungszelt (16, 7), im Heiligen (Ex. 30, 8), im Allerheiligsten (Lev. 16, 13). So wird z. B. Num. 16, 7. 18 ein Rauchopfer vor dem Eingang in das Zelt dargebracht. Daß das auch Lev. 10 der Fall ist, beweist der Ausdruck **מִלִּפְנֵי הַקֹּדֶשׁ** V. 4. — Aber nehmen wir an, der Verf. von Lev. 10 denke wirklich an ein Hineingehen ins Allerheiligste: auch dann kann man Lev. 16 nicht von Lev. 10 aus verstehen. Denn in diesem Fall müßte die in Benzingers erstem Gesetz gegebene Beschreibung der allein richtigen Art und Weise, das Allerheiligste zu betreten, in deutlichem Gegensatz zu dem ungehörigen Betreten durch Nadab und Abihu stehen. Daß ein solcher Gegensatz zwischen dem ganzen Stück 16, 1—28 in seinem gegenwärtigen Zustande und zwischen Kap. 10 nicht vorhanden ist, liegt auf der Hand und ist eben der Ausgangspunkt für Benzinger. Aber auch wenn wir nur das von ihm ausgeschiedene erste Gesetz als die Fortsetzung von Lev. 10, 1—5 ansehen, kommt ein irgendwie deutlicher Gegensatz gar nicht heraus.

Worin könnte nämlich der Gegensatz bestehen? Eine Differenz zwischen Lev. 10 und 16 ist sofort klar: in Kap. 10 betreten Aharons Söhne das Allerheiligste, in Kap. 16 Aharon selbst. Dieser Punkt wird aber nicht betont, enthält also nicht den gesuchten Gegensatz; es liegt in diesem Umstand vielmehr ein Hinweis darauf, daß der Zusammenhang zwischen den beiden Kapiteln nicht allzu eng sein kann. — Benzinger selbst und Andere nehmen an, daß ein unverkennbarer Gegensatz bestehe zwischen dem „fremden Feuer“ 10, 1 und dem Feuer vom Altar, das 16, 12 „ausdrücklich“ befohlen sein soll, daß der Gegensatz also auf der Art oder Herkunft des Feuers beruhe. Das verhält sich aber nicht so. Abgesehen davon, daß wir ja nicht wissen, was „fremdes Feuer“

heißt, und daß ein Gegensatz daher nur willkürlich zu konstruieren ist, beruft man sich mit Unrecht darauf, daß 16, 12 „ausdrücklich“ befiehlt, Feuer vom Altar zu nehmen. Der Zusatz „vom Altar“ hat keine Betonung und gehört offenbar nur zur Ausführlichkeit der Beschreibung. Ganz ebenso steht Num. 17, 11 „vom Altar“ ohne besonderen Nachdruck; denn das Verbrechen der Rotte Korahs bestand jedenfalls nicht darin, daß mit ihrem Feuer etwas in Unordnung war. — Auf einem ganz anderen Punkte ruht in der Vorschrift 16, 12 f. der Ton: Aharon soll räuchern, „damit die Wolke vom Räucherwerk die Kapporet verhülle“ (V. 13), nämlich um nicht beim Anblick Gottes sterben zu müssen (V. 1). Auf das Wie der Räucherung kommt es nicht an, sondern auf das Daß. Ein Gegensatz zu 10, 1 ff. ist dann aber nicht da. — Da auch keine der zwei anderen angeblichen Bedingungen für Eintritt ins Allerheiligste, Opfer V. 3, linnen Gewand V. 4, in Betracht kommen kann, besteht also der verlangte Gegensatz zwischen Lev. 16 und 10 nicht. Daraus ist die Schlußfolgerung zu ziehen: die Anknüpfung von Lev. 16 an Lev. 10 durch V. 1 kann nicht den Ausgangspunkt für eine Scheidung, wie Benzinger sie vornimmt, bilden. 16, 1 ist als bloße Übergangsformel (cfr. Wurster ZATW IV 115) oder als redaktionelle Glosse zu betrachten.

Benzinger sucht allerdings dieser Meinung entgegenzutreten, indem er auf ein paar andere Punkte hinweist, an denen der innige Zusammenhang zwischen den beiden Kapiteln zu erkennen sei. So sieht er in den Worten ולא ימות 16, 2. 13 einen Hinweis auf die Geschichte Lev. 10. Aber die Worte lassen sich auch ohne Lev. 10 sehr gut verstehen, als Hinweis auf den für PC geläufigen und in 16, 2 ausgesprochenen Gedanken, daß Gottes Nähe gefährlich ist. Ähnliche Vorsichtsmaßregeln für die Priester oder Leviten im Dienst gibt es in PC genug; cfr. Ex. 28, 35. 43; 30, 20 f. Lev. 9, 3. 5. Num. 4, 15. 20; 17, 25; 18, 3. Überall kehrt da die Formel ולא ימות wieder. — Außerdem soll die Vorstellung vom Schutz durch die Bedeckung der Kapporet im Rauch deutlich auf das אֱקֹדֶשׁ 10, 3 zurückweisen, insofern als dieses vor

allem in der Vernichtung des unbefugt Nahenden besteht. Ebenso sollen durch das **וַיֵּרָא** 16, 2 die ersten Verse von Kap. 16 in Verbindung mit Kap. 9 stehen. „Es ist gewiß nicht zufällig, daß dort (Kap. 9) in V. 4 und V. 6 das Erscheinen Jahwes und seines Kabod stark betont wird, zur Einschärfung der größten Pünktlichkeit in Erfüllung der gottesdienstlichen Vorschriften, . . . und daß dann Kap. 16 sogleich wieder daran erinnert wird, daß solche Gegenwart Jahwes allezeit im Allerheiligsten vorhanden, darum stets vor dem Betreten desselben ein solches Opfer (wie in Kap. 9) vom Hohenpriester zu bringen ist.“ Aber diese zwei letztgenannten Punkte können doch nur eine allgemeine Übereinstimmung in Hauptgedanken, die dem ganzen PC eigentümlich sind, beweisen. Außerdem beruht die angeführte Bemerkung Benzingers offenbar auf falscher Auffassung von Kap. 9. Wenn Moses hier V. 4. 6 betont, daß Jahwes **כבוד** an jenem Tage der ersten Opferung dem Volke erscheinen werde, so ist das gewiß keine Drohung, die eine gewissenhafte Befolgung des Ritus einschärfen will, sondern vielmehr (cfr. die Freude des Volkes V. 24b) eine Verheißung, und zwar wohl die zentrale Verheißung des ganzen PC, des Inhalts, daß das Volk in der Opferinstitution die Gewißheit einer gnädigen Gegenwart Gottes haben darf.¹

Mit dem vermeintlichen innigen Zusammenhang des Kap. 16 mit Kap. 10 ist es also gar nichts. Das wird vollends deutlich, wenn man sich den eigentümlichen Eingang des Gesetzes V. 2 f. genauer ansieht. Allerdings erweckt derselbe in seiner gegenwärtigen Gestalt den Eindruck, als handele es sich zunächst darum, was Aharon zu tun hat, wenn er das Allerheiligste betritt. Daß das aber lediglich Schein ist, erhellt sofort aus den Worten V. 2: „nicht zu jeder Zeit“. Diese Worte beweisen, daß ursprünglich im Gegensatz zu ihnen eine Zeitbestimmung hinter V. 2 gefolgt ist. Die Notwendigkeit dieser Annahme geht auch daraus hervor,

¹ Hiernach ist der Satz Holzingers (Einl. p. 379), daß die Wirkung des Erscheinens des **כבוד** **יְהוָה** nicht Vertrauen, sondern Furcht und Schrecken sei, etwas einschränken.

daß das V. 2—28 beschriebene Fest auch zeitlich festgelegt sein muß. Die Zeitbestimmung erfolgt jetzt erst V. 29. Da aber die eventuelle Komposition von V. 2—28 offenbar älter ist als der ganz äußerlich angeschlossene Zusatz von V. 29—34, so müssen die Vv. 2—28 einmal eine Zeitbestimmung enthalten haben, die in Rücksicht auf die jetzt in V. 29 gegebene gestrichen wurde — vermutlich, weil sie von dieser verschieden war. Ein anderer Grund läßt sich für ihren Ausfall kaum denken, zumal da Ez. 45, 18 ff. und Neh. 8 f. zu der Vermutung Anlaß geben, daß der Versöhnungstag ursprünglich auf einen anderen Tag fiel, nämlich auf Neujahr, den ersten Tišri.¹ Aus dem Gesagten geht zugleich hervor, daß Benzinger fehlgreift, wenn er (p. 76) über die Art der zu ergänzenden Zeitangabe andeutet, daß sie vielleicht nur in einer Beschränkung auf gewisse Tagesstunden oder auf irgendwelche Opfer bestanden habe.²

Müssen wir uns also den ursprünglichen Text von V. 2—28 mit einer auf V. 2 folgenden Angabe über die Zeit des verordneten Festes versehen denken, dann gewinnt der Eingang ein ganz anderes Aussehen. Dann tritt die Anlage des Stückes als Festverordnung von Anfang an klar hervor, nur daß dieselbe mit der Bestimmung eingeleitet wird, daß das Betreten des Allerheiligsten außer an dem hier eingesetzten Feste unterbleiben soll. Bei diesem Sachverhalt verliert aber Benzingers Analyse ihre Grundlage. — Was Benzinger sonst für sich anführt, erledigt sich bei der unten gegebenen Zergliederung.³

¹ Cfr. Eerdmanns Artikel über den großen Versöhnungstag in Theol. Tijdschr. 1904 p. 17 ff.

² Benzinger versucht auch auf eine andere Weise über die seiner Analyse sehr widerstrebenden Worte „nicht zu jeder Zeit“ hinwegzukommen. Er hält es (p. 68 Anm. 1) für wahrscheinlicher (als seine oben erwähnten Vermutungen), daß die Worte nur so viel heißen wie: „nicht ohne Weiteres“: „nicht ohne vorherige Erfüllung der V. 3 f. genannten Bedingungen“. Das ist aber rein ad hoc erfunden. Selbstverständlich muß der Zeitbegriff immer irgendwie bewahrt bleiben; Opfer und Anlegen von linnenem Gewand bilden aber keine Zeitumstände.

³ Wenn Benzinger darauf Gewicht legt, daß die Unterschrift V. 34b zu

Denn einheitlich sind V. 2—28 allerdings nicht. Das erhellt schon daraus, daß V. 6 in V. 11a wörtlich wiederholt wird, und daß V. 4 den Zusammenhang zwischen V. 3 und V. 5 zerreißt.

Die im Wesentlichen richtige Lösung wurde, gleichzeitig mit dem Erscheinen von Benzingers Artikel, schon von Stade (Gesch. II p. 258 Anm. 1) angedeutet. Nach ihm bilden V. 3—10 den Kern, das Übrige ist nähere Ausführung dazu. Faßt man statt V. 3—10 zunächst V. 2—10 ins Auge, so bildet dieses Stück in der Tat ein vollständiges Gesetz, dem nur am Schluß eine Angabe über die Darbringung der Brandopferwidder fehlt. V. 6 wird der Sündopferfarre des Hohenpriesters geopfert; nach Verlosung der Böcke V. 7 f. wird V. 9 der für Jahwe ausgeloste Bock geopfert (עֹשֶׂה kann hier nur „opfern“ heißen, wie V. 24 und sonst oft); V. 10 wird das Verfahren mit dem anderen Bock kurz, aber vollständig beschrieben. לִכְבֹּד und לְשַׁלֵּחַ V. 10 bezeichnen nämlich die unmittelbare Fortsetzung von יַעֲמִיד (nach der LXX als Hiphil zu sprechen), nicht die später zu verwirklichende Absicht (cfr. Ex. 29, 29 לִמְשֹׁחַ). V. 10 will also nicht besagen, daß der Bock während der Blutapplikation V. 11—19 vor dem Eingang ins Zelt stehen bleiben soll, bis daß nachher die Reihe an ihn kommt. — Andererseits sind nun V. 11—28 mit V. 6—10 parallel: V. 11—14 mit V. 6, V. 15 f. mit V. 9, V. 20 ff. mit V. 10. Durch diese Auffassung heben sich die Schwierigkeiten, die jetzt in V. 11: 15. 20 stecken. Denn was soll die Wiederholung von V. 6 in V. 11a? und warum braucht der Sündopferbock V. 15 geschlachtet zu werden, nachdem er schon V. 9 geopfert ist? und wozu soll V. 20 der lebendige Bock vorgeführt werden, da er ja nach V. 10 schon „vor Jahwe“ steht?

Wollte man die Einheit der zwei Stücke, V. 2—10 und V. 11—28, feststellen, so müßte man das eigentümliche Verhältnis, worin sie zu einander stehen, so erklären, daß der Verf. zuerst in

einer Verordnung über etwas jährlich zu Wiederholendes weniger gut paßt, so kann man auf Ex. 12, 50 (P^a) hinweisen, wo eine ähnliche Formel auf jährlich zu beobachtende Vorschriften zurückweist.

V. 6—10 den Verlauf der Feier ganz kurz hätte skizzieren wollen, um dann die ausführlichere Darstellung zu geben. Das hat aber keine Analogie unter den sonstigen Opfervorschriften. Auch die komplizierten Opferrituale (wie z. B. Ex. 29, Lev. 9, Lev. 14) treten nach Aufzählung des Opfermaterials sofort in die Beschreibung der einzelnen Opferungsakte nach ihrer Reihenfolge ein. Dazu kommt noch, daß die Ausführung V. 11—28 hinter V. 14 den Akt der Verlosung der Böcke übergeht, und also offenbar voraussetzt, daß derselbe vor dem Beginn der eigentlichen Opferhandlung vorgenommen worden ist (was gegen V. 6 ff. ist), m. a. W. annimmt, „daß die Vv. 6—10 nur die Vorstellung und Verlosung der Böcke beschreiben“ (Stade a. a. O.).

Es kann also darüber kein Zweifel bestehen, daß V. 2—28 in die zwei Teile: V. 2—10 und V. 11—28 zerfallen. Aber damit ist die Analyse nicht beendet. Aus V. 2—10 muß sofort V. 4 ausgeschieden und dem Stück V. 11—28 zugewiesen werden. Das verlangt erstens die unmögliche Stellung des Verses mitten zwischen den Angaben über das Opfermaterial, zweitens der enge Zusammenhang mit V. 23 f. Diese Verse lassen sich nicht, wie Bertholet (Komm. zur St.) will, aus ihrem Zusammenhang mit V. 11—22 lösen; die Ausdrücke נָחַם V. 23 und נִחַם V. 24 beweisen ihre Zugehörigkeit zu V. 11 ff. und die Ursprünglichkeit ihrer gegenwärtigen Stellung. — Aus demselben Grunde läßt sich auch die Angabe V. 24b über die Darbringung der beiden Brandopferwidder nicht zu V. 2—10 ziehen. Es muß dabei bleiben, daß eine diesbezügliche, jetzt hinter V. 10 fehlende Angabe, die nach V. 24 und nach der ganzen Art des Gesetzes V. 2—10 ganz kurz war, bei der Anfügung von V. 11—28 gestrichen ist, um V. 11—28 als nähere Ausführung von V. 2—10 zu ermöglichen.

Der Abschnitt V. 2. 3. 5—10 will nach V. 2 eine Feier im Allerheiligsten, also etwas völlig Einzigartiges und Außerordentliches, beschreiben. Liest man ihn aber durch, so fällt auf, daß von V. 3b ab mit keinem Worte auf diesen Umstand hingedeutet wird. Man hat nicht den Eindruck, daß es sich um singuläre Riten handelt, die sich bis in das sonst so verschlossene Aller-

heiligste erstrecken. Das Außerordentliche müßte doch ganz anders zum Ausdruck kommen. Dagegen ist auffallend, mit welcher Ausführlichkeit die Verlosung beschrieben wird. Augenscheinlich dachte der Verf., der den ziemlich einfachen Ritus von V. 6—10 beschreibt, nicht an eine Blutapplikation im Allerheiligsten; der ganze Ritus spielt sich vielmehr draußen am Brandopferaltar und vor der Eingangstür ab. Daß in früherer Zeit die Sündopfer des Hohenpriesters und der Gemeinde nicht in eine Blutapplikation im Heiligtum hinausliefen, zeigen Ex. 29, 12. Lev. 9, 9. 15 (P*). Auf dieser älteren Stufe steht also auch Lev. 16. 6—10. — Hieraus folgt, daß V. 2 und V. 3a nicht ursprünglich zu V. 3b ff. gehören, und das wird durch den lockeren Zusammenhang zwischen 3a und 3b bestätigt. Der Ausdruck, daß Aharon „mit“ einem Farren und einem Widder ins Heiligtum hineingeht, ist singulär und ganz unmöglich. **שקד** muß ja hier das heilige Gebäude bezeichnen; nach V. 2 ist wohl zunächst an das Allerheiligste gedacht. Da hinein kam der Widder aber gar nicht, vom Farren nur das Blut, was man so nicht ausdrücken konnte. Dagegen wird nichts davon gemeldet, daß Aharon doch auch den einen Bock mitnahm. Bei diesem, in V. 5, ist der Ausdruck korrekt. Offenbar ist 3a nur ein Lappen, der, als man V. 3b—10 mit V. 2 verband, ganz äußerlich auf die klaffende Lücke aufgeklebt wurde. V. 2. 3a rühren von demselben Verf. her wie V. 4. 11—28; denn dieser ist es, der die Feier im Allerheiligsten einführt. Einen späteren Bearbeiter anzunehmen, scheint nicht nötig zu sein.

Was nun das zweite Stück V. 2. 3a. 4. 11—28 betrifft, so scheint es spätere Erweiterungen zu enthalten. Dazu gehören in erster Reihe V. 12. 13. Es ist nicht vorstellbar, daß Aharon mit der Räucherpfanne, dem Räucherwerk und dem Blut zugleich ins Heiligtum geht. Aber V. 14 ist nicht gesagt, daß er nach der Räucherung wieder hinausgeht um das Blut zu holen. Sodann spricht die Analogie des V. 15 und die abrupte Stellung des V. 11b dafür, daß V. 11b und V. 14a ursprünglich unmittelbar auf einander folgten. Allerdings könnte man meinen, daß der innere

Zusammenhang zwischen V. 2 und V. 13 für die Identität des Verf. spreche. Es läßt sich aber leicht denken, daß die beiden V. 2 und V. 12 f. enthaltenen Vorschriften von verschiedenen Verfassern herrühren, die von dem gemeinsamen Gedanken, daß die Nähe Gottes gefährlich ist, geleitet wurden. Der Eine verbietet, das Allerheiligste zu betreten, und macht nur für den Versöhnungstag eine Ausnahme; der Andere, von noch größerer Ängstlichkeit beseelt, verordnet auch für den gestatteten Ausnahmefall eine besondere Vorsichtsmaßregel. Auf Verschiedenheit des Verf. deutet, daß עָנַן in V. 2 und in V. 13 in verschiedenem Sinn gebraucht wird. — Um V. 12 f. leichter einzufügen, scheint man ein dem V. 15 entsprechendes Glied hinter V. 11 b weggelassen oder vielmehr ans Ende des V. 12 gerückt zu haben. Bei dem ersten Hineingehen wäre eine solche Bemerkung eher am Platze, als bei dem zweiten.

Über V. 11 a muß man, wenn man V. 12 f. nicht als sekundär betrachten will, so urteilen, daß der Verf., als er ganz richtig an V. 6 anknüpfte, gedankenlos auch die Worte וְכָפַר בְּעֶדְוֹ וּבְעֶדְ בֵּיתוֹ mit herübergeworfen hat. Schließt man dagegen V. 14 unmittelbar an V. 11 b an, da gewinnt man einen ganz schönen Zusammenhang; denn man kann jetzt V. 11 a als einleitende summarische Angabe betrachten und V. 11 b. 14 f. als nähere Ausführung dazu, ganz wie V. 18 a וְכָפַר durch V. 18 b. 19 erläutert wird.¹

Auch V. 16 b dürfte später eingetragen sein (und dann auch וְאֵת אֹהֶל מוֹעֵד V. 20). Denn der sonst so ausführliche Verf. hätte sich kaum mit einer solchen Andeutung begnügt, deren Kürze und Unklarheit den Vv. 14 und 18 gegenüber sehr auffällig ist (cfr. Ex. 30. 10). Es hängt hiermit zusammen die Frage nach

¹ Bei dieser Auffassung möchte man vermuten, daß der Verf. mit dem וְהִקְרִיב V. 11 a nur die Vorstellung des Opfertieres gemeint hat. Eine solche Ungenauigkeit des Ausdrucks — denn eigentlich müßte וְהִקְרִיב wegen des nachfolgenden וְכָפַר „opfern“ heißen, wie in V. 6 — läßt sich in dem vorliegenden Falle verstehen, wo ein Verf. an den Wortlaut eines anderen an-

dem ursprünglichen Sinn von **קֹדֶשׁ** in unserem Kapitel. V. 16 und 20 muß nach dem gegenwärtigen Text **קֹדֶשׁ** das Allerheiligste bedeuten. Sonst in unserem Kap. liegt diese Bedeutung nicht notwendig vor; es scheint vielmehr, daß der Verf., wenn er ausdrücklich das Allerheiligste bezeichnen will, den Ausdruck „innerhalb des Vorhangs“ gebraucht (V. 2 und V. 13). V. 2 und 3 hat **קֹדֶשׁ** einfach die Bedeutung „Heiligtum“ (oder „Stiftshütte“). Streicht man nun V. 16b und die genannten Worte V. 20, gewinnt man den Vorteil, auch V. 16. 20 diese allgemeine Bedeutung behaupten zu können. Denn wenn der ursprüngliche Verf. nur eine Blutapplikation im Allerheiligsten kennt, da hat sich für ihn die Wirkung derselben selbstverständlich auf das ganze Haus gestreckt, nicht nur auf das Allerheiligste; das heißt: **קֹדֶשׁ** V. 16. 20 muß allgemein verstanden werden. In dem übrigen A. T. findet sich die Bedeutung „Allerheiligste“ für **קֹדֶשׁ** höchstens Ez. 41, 23 (ob auch V. 21?); das Wörterbuch von Siegfried-Stade nimmt auch Lev. 6, 23 diese Bedeutung an, aber unnötig.

Daß V. 25 wenigstens nicht an richtiger Stelle steht, hat Benzinger mit Recht behauptet; es ist wohl mit Bertholet (Komm. p. 52) als Glosse anzusehen.

Das Verhältnis der ausführlicheren Darstellung V. 11 ff. zu der kürzeren V. 6—10 muß als ein Verhältnis der Abhängigkeit aufgefaßt werden. „Der Verf. von V. 11 ff. will den Abschnitt V. 3—10 erläutern und genauer ausführen und weist auf ihn zurück. Seine Darlegung ist nur unter dieser Voraussetzung verständlich“ (Stade a. a. O.). Das zeigt sich besonders in der Weise, wie er die Verlosung voraussetzt (cfr. speziell den Ausdruck **הַשְׁעִיר הַחַי** V. 20 f., nur von V. 10 aus zu verstehen). Diese Beurteilung muß nach dem Vorhergehenden dahin erweitert werden, daß der Verf. des ausführlichen Rituals das Gesetz V. 3—10 in seine Darstellung aufgenommen und dabei den Sinn desselben umgestaltet hat.

Die Entwicklung von Lev. 16 verläuft also in folgenden Stufen:

1. Die Grundlage bilden V. 3b 5—10 (im Folgenden mit A

bezeichnet), wozu jetzt Anfang (Zeitbestimmung) und Ende (Darbringung der Brandopferwidder) fehlen. Daß dieses Stück auch wirklich ein Gesetz über den Versöhnungstag (vermutlich am ersten Tišri) gewesen ist, wird schon daraus wahrscheinlich, daß es als Grundlage für den weiteren Ausbau genommen wurde, und deutlich zeugt der Sündenbock dafür. Für dieses erste Gesetz bestand das Charakteristische des Versöhnungstages in dem Ritus mit dem Bock für Azazel, sowie in der vorausgehenden Verlosung.

2. Der nächsten Stufe gehören an V. 2. 3a. 4. 11 (12b). 14—16a. 17—28 (im Folgenden mit B bezeichnet). Der Verf. hat die Grundlage A in seine Darstellung aufgenommen und bearbeitet (A + B); dabei hat er den Sinn derselben umgebogen, indem er mit den Sühneriten am Brandopferaltar eine Blutapplikation im Allerheiligsten verband. Dieser Verf. ist es, der die Verslossenheit des Allerheiligsten bricht; darum begreift sich, daß er mit dem Gebot, das Allerheiligste sonst nicht zu betreten, einleitet. Außerdem hat er die einfachen weißen Kleider aus כָּהֵן als hohepriesterliche Amtstracht beim Dienste im Allerheiligsten eingeführt.

3. An dritter Stelle stehen die Erweiterungen V. 12 f., V. 16b, V. 25, die das Zeremoniell mit zwei neuen Riten bereichern: die Räucherung im Allerheiligsten, und die Ausdehnung der Blutapplikation auf das Heilige.

4. Der Abschluß der Entwicklung wird durch die Anfügung von V. 29—34a erreicht. Indem hier die ganze Feier auf den 10ten Tišri verlegt wurde, kam die Zeitangabe hinter V. 2 in Wegfall. Das Stück setzt in V. 33 den gegenwärtigen Text von V. 16 (Entsühnung des Ohel moed neben dem Miqdaš ha-qodeš) voraus, erwähnt aber die Böcke nicht. Das ist nun nicht so auffallend, als es beim ersten Blick erscheint. Es erklärt sich aus dem Charakter des Stückes. Dasselbe richtet sich an das Volk und stellt darum die Forderung des Fastens und der strengen Arbeitsruhe voran. Dagegen wird der rituelle Charakter des Versöhnungstages nur als Begründung (cfr. V. 30) betont. Dem-

gemäß wird die rituelle Seite der Feier nur ganz summarisch behandelt; eine spezielle Erwähnung der Böcke konnte ausbleiben; die Sühneriten mit den Böcken werden wir wie die ganze Blutzeremonie als in V. 33 vorausgesetzt ansehen dürfen (vgl. 33b).

In dem fortgesetzten Ausbau unseres Kapitels darf man nun auch ohne Zweifel ein Spiegelbild der Entstehung und Entwicklung der Feier des Versöhnungstages sehen. Ein Einblick in die komplizierte Geschichte des Tages wird uns hierdurch gewährt. Der Ritus mit dem Bock für Azazel bildet den Ausgangspunkt, ist also das älteste Stück. Das stimmt mit dem, was man schon a priori annehmen muß, daß in dem genannten Ritus ein Rest alter Volksreligion oder kultischer Sitte steckt (cfr. Eerdmanns a. a. O.). Wenn man sich den Inhalt des Gesetzes A vergegenwärtigt, so tritt klar hervor, daß wir es schon hier mit einem ersten Versuche zu tun haben, den heidnischen Charakter des alten Volksbrauchs abzuschwächen und denselben in das priesterlich-prophetische System der Weihe und Sühne hineinzupassen. Denn der Natur der Sache nach ist das Verfahren mit dem Bock für Azazel (ursprünglich ein Opfer) etwas Selbständiges; die andern Opfer von gewöhnlicher (legitimer) Art, die sich in unserem Stück finden, sind mit Absicht daneben gestellt (wobei auch der Akt der Verlosung hinzukam), um als Gegengewicht zu dienen: der Bock für Azazel bekommt in dem anderen Bock einen Konkurrenten, und indem man diesem und den übrigen Opfern die Bedeutung des Opfers zuspricht, wird dem Bock für Azazel dieser Charakter abgestreift. Demselben Zwecke dienen wohl am Ende auch die Verlosung und die ausdrückliche Bezeichnung des einen Bockes als „für Jahwe“; neben dem Bock für Jahwe kann der andere keine Rolle als Opfer spielen. — Hervorgehoben sei noch, daß in diesem ersten Gesetz nur von einer Sühne für Priester (V. 6) und Volk (V. 10b), nicht aber von einer Entsühnung des Heiligtums die Rede ist.

Der Verf. von B bringt den Einschlag ins Gewebe. Mit der in A enthaltenen Idee einer Sühne für Priesterschaft und Gemeinde, die an den alten Brauch des Böckenopfers an Azazel

angeknüpft ist, verbindet er den anderen Gedanken einer Entsündigung und Neuweihe des Heiligtums. Die Idee einer Sühne für Priester und Volk läßt er indessen nicht fallen, sondern knüpft sie speziell an den „lebenden Bock“ und die Brandopfer (V. 21. 24). Mit dem neuen kultischen Zweck bringt er auch als neues kultisches Mittel Blutmanipulationen, die an Ez. 45, 18 ff. erinnern. —

Übrig bleibt über die Quellenzugehörigkeit zu sprechen. Daß der Verf. von A + B mit dem Verf. des P^s nicht identisch ist, wird m. E. durch die Form der Kleidervorschriften V. 4 und V. 23 f. bewiesen. Denn P^s schreibt für den Hohenpriester im Dienst Prachtgewänder von bunten Stoffen vor, den Ephod und den Me'il usw. (Ex. 28). Diese heißen dort „die heiligen Kleider“ (Ex. 28, 2. 4), es wird wiederholt und mit großem Nachdruck geboten, daß Aharon sie immer anhaben soll, wenn er ins Heiligtum hineingeht und vor Gott steht (V. 29. 30. 35. 38). Eine Ausnahme ist dabei eigentlich ausgeschlossen. — Dazu kommt noch ein weiterer Gegensatz. Es wird Lev. 16 geboten, daß die Kleidungsstücke כְּתֹנֶת, מְצֻנֶפֶת und מִבְּגָד aus בָּר sein sollen, während Ex. 28 שָׁשׁ nennt. שָׁשׁ wird gewöhnlich für einen feineren Stoff als בָּר angesehen. Nun war die alte priesterliche Tracht aus בָּר (1 Sa. 2, 18; 22, 18; 2 Sa. 6, 14); wenn P dafür שָׁשׁ einsetzt, hängt das wohl mit seiner Tendenz zusammen, im Kultus feinere Stoffe anzuwenden (cfr. פָּלֵת statt קֶמֶח Ex. 29, 2). Lev. 16, 4 werden nun Kleider aus בָּר vorgeschrieben. Nach V. 24 soll der Hohepriester sie nur bei dem feierlicheren Teile der Opferhandlung anhaben. Vor der Opferung der Brandopfer soll er „seine Kleider“ — womit nur die Ex. 28 beschriebenen gemeint sein können — anziehen. Die Kleider aus בָּר sind also heiliger als diese. Es ist schwer zu glauben, daß das die Betrachtung des Verf. von Ex. 28 sein kann. Zugegeben, daß dieser Verf. aus Rücksicht auf die besondere Heiligkeit des Allerheiligsten oder den besonderen Ernst der Feier die Prachtstücke hätte weglassen wollen: ist es glaublich, daß dieselbe Rücksicht sich auch an diesem Punkte äußert? Daß der Verf., der in solchem Umfange mit der Tradition gebrochen hat, in dieser Frage, ob

וְאוֹדֶרֶךְ, ihr nachgegeben hat? Leichter ist es, die Kleider-
vorschrift Lev. 16 als eine Reaktion gegen die durch P^s in den
Kultus eingeführte Pracht zu begreifen, als eine Wiederaufnahme
der altheiligen Sitte. —

Gehört A + B dem ursprünglichen Bestande des P nicht an,
so fragt es sich, ob vielleicht das erste Gesetz A in P^s gestanden
hat. Auch das ist m. E. nicht der Fall gewesen. Im Stück
selbst spricht allerdings nichts dagegen. Damit ist die Frage
aber nicht entschieden. V. 1 beweist freilich, daß unser Kapitel
früher einmal auf Kap. 10 gefolgt ist, daß Kap. 11—15 später
eingefügt sind. Nun besteht Kap. 10, abgesehen von V. 1—5,
aus offenbar sekundären Stücken. Nicht nur sind V. 6 f., V. 8—11
und V. 16—20 späteren Ursprungs, wie allgemein anerkannt wird,
sondern m. E. auch V. 12—15. Es hat wenig Sinn, dieses Stück
dem P^s zuzuweisen, nur weil keine bestimmten Einzelheiten den
späteren Ursprung verraten; seiner ganzen Art nach gehört es in
dieselbe Kategorie wie die genannten anderen Stücke. Lev. 16, 1 ff.
müßte also unmittelbar an 10, 5 angeschlossen werden. Ein
innerer Zusammenhang mit Kap. 10 besteht aber, wie wir gesehen
haben, nicht. Eben deshalb ist es auffallend, daß durch V. 1 eine
Art von Zusammenhang angedeutet werden soll. Das spricht
eher dafür, daß der Zusammenhang kein ursprünglicher ist. Aller-
dings könnte V. 1 sekundär sein; das ist aber nicht sehr wahr-
scheinlich; denn welchen Zweck hätte eine spätere Einfügung?
— Dazu kommt noch eine andere Erwägung. Soweit man den
Inhalt und Plan des P^s übersehen kann, scheint er sich in das
Detail des kultischen und zeremoniellen Apparats nicht eingelassen
zu haben. Er gibt nur die großen Grundzüge; für das Opfer ge-
schieht das Lev. 9. P^s wollte ein Volksbuch sein; da gehörte
das Detail nicht hinein. Von dieser Erwägung aus scheint es be-
rechtigt, auch die Zugehörigkeit des Stücks A zu P^s als fraglich
zu bezeichnen.

2 Samuel 8, 3—6.

Bekanntlich erzählt uns 2 Sam. 8, 3—6 vom Kampfe Davids mit Hadad-ezer, dem König Aram-Šoba's und von der darauf folgenden Unterwerfung von Damaskus. Gewöhnlich glaubt man, dieser Kampf sei derselbe, der in 10, 15—19 etwas ausführlicher beschrieben wird. Auch ich war anfangs dieser Ansicht; aber ich muß gestehen, daß das mehr der Fall war *more maiorum* als auf Grund eigener Nachforschungen. Eine nähere Untersuchung dessen, was uns 2 Sam. 8 und 10 über den ammonitisch-aramäischen Krieg mitteilen, machte es mir jedoch klar, daß gegen die Identität von 8, 3—6 und 10, 15—19 wichtige Einwendungen zu machen sind.

In 10, 15—19 haben wir eine kurze Beschreibung der Schlacht bei Hēlam. Hadad-ezer hat seine Vasallen von Eber ha-nahar einberufen zum Kampfe mit David. Der Oberbefehl ist seinem Hauptführer Schobakh anvertraut. David aber zieht an der Spitze von „ganz Israel“ über den Jordan und schlägt die Aramäer bei Hēlam. Die Folge dieses Sieges ist, daß Hadad-ezers Vasallen „Frieden machten mit Israel und ihm dienten“ und daß „Aram fürchtete den B'nē Ammon wieder Hilfe zu leisten“. Aus der Tatsache, daß David über den Jordan ziehen muß, ergibt sich am klarsten, daß wir den Schauplatz des Kampfes irgendwo im Ostjordanischen zu suchen haben und keinesfalls nördlicher als Damaskus. Sonst wird es ja rätselhaft, warum David über den Jordan zieht, indem er doch im Ostjordanischen nichts zu tun hat, falls Hēlam nördlich von Palästina liegt.¹

¹ Guthes Kurzes Bibelwörterb. identifiziert es mit Haleb-Aleppo, ass. Hālmān, aber ein Blick auf die Karte genügt zum Beweise, daß man dann nicht

In 8, 3 dagegen werden wir nicht ins Ostjordanland, sondern an den Euphrat versetzt. Was auch unsere Übersetzung von 3 b sei, sei es, daß wir es auf Hadad-'ezer hinweisen lassen, sei es auf David, wir erhalten immer den Eindruck, daß die Schlacht zwischen Hadad-'ezer und David in Nord-Syrien geliefert worden ist. Und dieser Eindruck wird dadurch noch verstärkt, daß der Chronikenschreiber חמַתָּה „bei Hamath“ eingeschaltet hat.

Außerdem macht die Meinung, daß 8, 3 und 10, 15—19 denselben Kampf andeuten, von 8, 3 unerklärlich. Zwar versucht man es zu übersetzen mit „um seine Macht nach dem Euphrat zu wenden“, doch augenscheinlich kann das nicht der Sinn von חָשִׁיב sein. Keil ahnte schon dunkel, daß dieses Verb die Bedeutung „seine Macht wiederherstellen“ enthält. Jedoch, gebunden durch seinen Ausgangspunkt — die Identität von 8, 3 und 10, 15—19 —, ließ er dieses Wort auf den Aufruf Hadad-'ezers an die transeuphratischen Aramäer zum Kampfe gegen David hindeuten. Es liegt aber am Tage, daß בְּנֶדֶר keinesfalls das Gebiet östlich vom Euphrat bedeuten kann. Wenn man in Kanaan sagt, daß einer hinget, „seine Macht am Euphrat wiederherzustellen“, so kann das nur auf das Ciseuphratische hindeuten. Allein da hatte, falls 8, 3 und 10, 15—19 identisch sind, Hadad-'ezer noch nichts verloren. Die Schlacht, die der bei Helam vorherging, wurde geliefert bei Rabbath-Ammon.¹ Wie kann man denn von Hadad-'ezer sagen, daß er versucht, seine Macht wiederherzustellen in einem Gebiete, wo David seinen Einfluß noch nicht hat geltend machen können? Überdies darf man nicht außer Acht lassen, daß der Aufruf von Vasallen zum Kriegsdienst (10, 16) nicht gleichbedeutend ist mit „seine Macht wiederherstellen“. Auch hieraus ist zu schließen, daß 8, 3, 6 unmöglich auf das hindeuten kann, was 10, 16 erwähnt, d. h. 8, 3 beschreibt nicht die Schlacht bei Helam.

den Jordan überschreiten muß. Schon zur Zeit des Chronisten war dieser Ort unbekannt; daher seine Veränderung von חַמַּתָּה in חֶלְאִים.

¹ Es scheint mir, daß 10, 8—14 keine andere Auffassung möglich macht.

Drittens ist noch folgendes in Betracht zu ziehen. In 10, 18 ist nur von Hadad-'ezers Vasallen die Rede: „sie machten Frieden mit Israel und dienten ihm“. Von Hadad-'ezer selbst wird hier nur gesagt, daß „Aram sich fürchtete, den B'nē Ammon wieder Hilfe zu leisten“. Hier handelt es sich folglich nicht um seine Unterwerfung. Jedoch ist das wohl der Fall in 8, 3—6: Hadad-'ezer versucht wieder in den Besitz der verlorenen Macht zu gelangen und seine ciseuphratischen Vasallen wieder zum Gehorsam zu bringen; Damaskus kommt ihm zu Hilfe, wird aber gleichfalls geschlagen, worauf hier נציבים ernannt werden, indem Aram David zinspflichtig wird. 10, 15—19 gibt also nicht das Endergebnis des Kampfes; das meldet uns nur 8, 3—6, d. h. 8, 3—6 ist nicht identisch mit 10, 15—19, sondern ist davon die Fortsetzung.

Hierzu füge ich noch eine vierte Bemerkung. Wenn man die Identität von 8, 3 und 10, 15—19 voraussetzt, so ist es schwer, 8, 5 f. zu verstehen. Gewöhnlich stellt man sich vor, es sei Aram-Damaskus, das demnach von Hadad-'ezer aufgerufen war, absichtlich zu spät auf dem Schlachtfelde angekommen, um danach später selbständig den Kampf zu unternehmen. Abgesehen davon, daß 8, 5 nicht im mindesten zu dieser Voraussetzung berechtigt, versteht man aber nicht, wie Aram-Damaskus auch nur einen Augenblick an den Erfolg seiner Unternehmung glauben konnte unmittelbar nach der Niederlage Hadad-'ezers und seiner Vasallen. Setzen wir hingegen chronologisch 8, 5 nach 10, 15—19, so wird die Handlung von Aram-Damaskus mit einem Male klar. Die Truppen Hadad-'ezers, womit dieser die verlorene Macht im Ciseuphratischen wiederzugewinnen sucht, sind geschlagen. Aber auch Davids Truppen sind erschöpft vom Kampfe. Außerdem sind sie von ihrer Operationsbasis entfernt. Welch schöne Gelegenheit für Aram-Damaskus — das in 8, 5 gar nicht Vasall von Hadad-'ezer genannt wird! —, David zu vernichten. David wird genötigt, mit seinem ermüdeten Heere, dem überdies wegen seiner zahlreichen Gefangenen die Freiheit der Bewegung fehlt, gegen die frischen Truppen von Aram-Damaskus zu kämpfen. Aber auch dieses Mal ist das Geschick ihm günstig, und nun

gießt er die Schale seines Zornes über Damaskus aus. Die Stadt, die David in so große Gefahr gebracht und ihn zu einer neuen Schlacht genötigt hat eben im Augenblick, da er erschöpft war vom Ringkampf gegen Hadaḏ-‘ezer, soll erniedrigt werden. Anders als in den anderen Teilen Arams handelt er in Damaskus: allenthalben werden גִּלְעָדִים, d. h. Zolleinnehmer, denen die benötigten Truppen zur Seite stehen, ernannt; an allen Orten des Landes stellt er sie an, um ein für allemal die Unterwerfung des Landes zu vollenden.

Meine fünfte Bemerkung aber ist folgende. Wenn man die Identität von 8, 3 f. und 10, 15—19 voraussetzt, so bleibt noch dieser Einwurf, daß, indem 10, 15—19 Schobakh, Hadaḏ-‘ezers Kriegsoberst, ausdrücklich als Heerführer genannt wird, 8, 3 ebenso ausdrücklich versichert, daß Hadaḏ-‘ezer selber an der Spitze seines Heeres auszog, „um seine Macht wiederherzustellen am Flusse“. Nun ist es mir nicht unbekannt, daß man dieses Letzte der Gedrängtheit des achten Kapitels zuschreibt, doch das ist nur eine Ausflucht: 8, 3 und 10, 16b decken sich nicht. Setzt man hingegen 8, 3 f. nach 10, 15—19, so löst sich auch dieser Widerspruch. Hadaḏ-‘ezer hat augenscheinlich Davids Kräfte unterschätzt. Sogar nach der ersten Niederlage hielt er es nicht für nötig, selbst sein Heer anzuführen. Den Befehl übernimmt er erst nach der zweiten Schlacht, als der Abfall seiner Vasallen ihn von der Notwendigkeit überzeugt, all seine Kräfte anzustrengen, um gegen David das Feld zu behaupten. Aber auch in dieser dritten Schlacht unterliegt er seinem Gegner, dessen Überlegenheit er jetzt dadurch anerkennt, daß er ihm Tribut schickt.

Natürlich erscheint nun auch das Betragen Tou’s, des Königs von Hamath, in einem neuen Licht. Beharrt man bei der alten Ansicht, so ist es rätselhaft, warum Tou den so wichtigen Schritt tut, „sich nach Davids Wohlsein zu erkundigen“, d. h. ihn als König und als Oberer anzuerkennen.¹ Nichts veranlaßte dazu

¹ Vgl. Winckler, A. F. I s. 394 (nicht S. 397 wie W. selber in seiner Geschichte II S. 208 Anm. 2 sagt).

nach der Schlacht bei Hēlam, welche im Ostjordanland geliefert, wohl den Abfall der Vasallen Hadad-'ezers, aber nicht dessen Unterwerfung zur Folge hatte und auch Davids Einfluß im Libanon-tal nicht vermehrte. Die Tat des Königs Tou wird nur begreiflich, wenn David selbst Hadad-'ezer geschlagen und unterworfen hat. Dann ist für ihn die Zeit gekommen, „sich nach (Davids) Wohlsin zu erkundigen“.

Stellen wir also 8, 3—6 und demzufolge auch 8, 9f. nach der Schlacht bei Hēlam, so sind wir zugleich genötigt, Davids Kriegstaten einigermaßen anders zu ordnen.

Der Kampf mit Ammon fing an nach der schmachlichen Behandlung, welche Davids Botschafter von Hanun erfuhren (10, 1—5). Darauf folgt die Schlacht bei Rabbath-Ammon (10, 6—14) und ein Jahr danach (10, 14) die bei Hēlam. In das nächste Jahr (11, 1) fällt die Unterwerfung Ammons und die Einnahme der Hauptstadt. Die Zeit benützt Hadad-'ezer, um seinen Einfluß am Euphrat zurückzugewinnen. Demzufolge muß David in dem Jahre nach der Einnahme Rabbath-Ammons gegen ihn ausziehen. Er schlägt ihn in seinem eigenen Gebiet und besiegt auch Damaskus, worauf Tou von Hamath „sich nach seinem Wohlsin erkundigt“. Demnach hat der sogenannte ammonitisch-aramäische Krieg nicht drei, sondern vier Jahre gedauert. Ins vierte Jahr dieses Krieges fällt auch der Anfang des Feldzuges gegen Edom. Solange David im Ostjordanland war, verhielten die Edomiter sich ruhig. Doch sobald Hadad-'ezer und Damaskus ihn außerhalb der Grenzen seines eigenen Landes beschäftigten, benützten sie die Gelegenheit, um einen Einfall in das von streitbaren Mannschaften entblößte Süd-Palästina zu machen. Die Auffassung, daß David am Euphrat stritt, findet ihre Bestätigung in der Überschrift des 60. Psalmes: „und (als) Joab wiederkehrte und von den Edomitern im Salztale 12 000 Mann schlug“. Denn zwar ist hier in derselben Überschrift von Aram-Naharajim die Rede, aber das ist nur hinzugefügt worden, weil Aram-Šoba den Schauplatz des Kampfes fehlerhaft andeuten könnte. Der Autor hat hier Aram-Naharajim eingeschaltet, um besonders hervorzuheben,

daß die entscheidende Schlacht gegen Šoba am Euphrat stattfand. Während also David in Nord-Syrien kämpft, machen die Edomiter einen Einfall. Daher Abischai¹ denn auch nach Süden „zurückkehrte“, um ihn zurückzuwerfen.

Die zweite Periode dieses Kampfes beschreiben 1 Kön. 11, 15 und 2 Sam. 8, 14 a. Abischai konnte im vierten Jahre des ammonitisch-aramäischen Krieges seinen Sieg im Salztal nicht fortsetzen. Indem David so weit entfernt im Ausland kämpfte, durfte er sich nicht an einen schwierigen Feldzug im Gebirge Edoms wagen. Das geschah erst im fünften Jahre, und selbst dann brauchte Joab, obgleich er „ganz Israel“ ins Feld führte, noch sechs Monate, bevor er Edom unterwerfen konnte. Indessen ist es wohl merkwürdig, daß auch Edom denselben Maßregeln unterworfen wurde, wovon Damaskus die Schmach empfand: auch in Edom wurden נציבים ernannt. Die Annahme ist gewiß nicht zu gewagt, daß auch dies eine Strafe war für einen Angriff, der David die größte Mühe gemacht hatte, d. h. daß Edom ihn angefallen hatte, während er in Nord-Syrien Hadad-'ezer und Damaskus bekämpfte.

Kampen (Holland), 19. Juni 1906.

Dr. A. NOORDTZIJ.

Nachschrift.

Nach Einsendung meines Artikels an den Herrn Herausgeber empfing ich von ihm Gottheils Beitrag zur Erklärung von 8, 3, welcher indes nur eines meiner Bedenken berührt. Wie interessant das von ihm Mitgeteilte auch sei, ich kann ihm doch nicht beistimmen. G. mutet dem Autor zu, dieser sage, daß David, als er auszog, den Zweck hatte, eine Trophäe am Euphrat zu erbauen. Dies würde ja der Sinn sein, wenn er schreibt: „und David schlug Hadad-'ezer ben Rehob, den König von Šoba, als er (David) auszog, eine Trophäe am Fluß zu erbauen“. Also

¹ So nach 1 Chron. 18, 15; in ψ 60 ist nur von Joab die Rede, aber der mußte selbstverständlich David zur Seite bleiben im Kampfe gegen Hadad-'ezer und Damaskus.

war das Erbauen Hauptsache, die Begegnung mit Hadad-ezer nur etwas Zufälliges. Jeder aber sieht, daß hierdurch die Sache an den Kopf gestellt wird. Wenn man mit G. **הָעֵצ׃** in **הָעֵצ׃** ändern will, so muß man auch **בְּלָכְתּוֹ הָעֵצ׃** ändern in **וּלְךָ עֵצ׃** oder besser in **וְעֵצ׃**: „und D. schlug und erbaute eine Trophäe am Fluß“.

Auch kann man die Übersetzung Gottheils nicht halten, weil man Hadad-ezer zum Subjekt des **בְּלָכְתּוֹ** macht. Es ist ja nicht die Gewohnheit, sich Trophäen zu erbauen in des Feindes Land. Kampen, 27. Juni 1906.

N.








Hyksos.

Von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.








Nestle fragte Jahrgang 1906, S. 284 an, ob es richtig sei, wenn Manetho schreibe, die fremden Einwanderer würden Υκώς genannt. Ich setze hierher, was G. Steindorff in der „Blütenzeit des Pharaonenreichs“ Bielefeld u. Leipzig 1900 S. 13 schreibt:

„In den ägyptischen Texten hat sich der von Manethos mitgeteilte Name bis jetzt nicht auffinden lassen; an den wenigen Stellen, wo von den Barbaren die Rede ist, werden sie entweder ganz verächtlich „die Pest“ genannt oder allgemein als „Asiaten“ oder als „Mentiu-Beduinen“ bezeichnet“

Ehe ich auf die zweite Frage Nestles eingehe, zur dritten. Nestle schreibt „Josephus fährt ja fort: οὐ βασιλεῖς κ.τ.λ.“ Das ist nach der mir zur Verfügung stehenden Sammlung der Fragmente Manethos in den „Fragmenta Historicorum Graecorum“ edid. C. Müller Paris 1848 Tom. III. S. 567 nicht genau. Sondern Josephus, der Contr. Apionem I, 14 Manetho zitiert, fährt fort: „Ἐν δ' ἄλλῃ ἀντιγράφῳ οὐ βασιλεῖς κτλ.“ Es hat ihm, dem Josephus, also eine andre Handschrift des Manetho vorgelegen, denn daß Manetho nicht schrieb ἐν δ' ἄλλῃ ἀντιγράφῳ, liegt auf der Hand. Die andre Handschrift las aber nicht βασιλεῖς ποιμένες, sondern αἰχμαλώτους ποιμένες. Woher hat nun Josephus seine Weisheit, daß Υκ und Ακ mit Spiritus asper Αἰγυπτιστὶ nicht den König, sondern den Kriegsgefangenen bezeichne? Denn sicherlich schreibt Αἰγυπτιστὶ ein Nicht-Ägypter, nicht aber Manetho, der vorher sehr richtig von καθ' ἱερὰν γλῶσσαν und κατὰ τὴν κοινὴν διάλεκτον redet, d. h. von dem Altägyptischen, das die Priester noch zu seiner Zeit gebrauchten, und der modernen Volkssprache, dem sog. Demotischen. Ich glaube, daß die Lesart

αἰχμαλώτους auf Umwegen irgendwie aus (οἱ) βασιλεῖς geflossen ist, ferner, daß die Geschichte mit Υκ und Ακ mit und ohne Spiritus asper, wie schon das unägyptische Αἰγυπτιστὶ zeigt, sich der gute Josephus selbst zurechtgelegt hat oder sich von einem renommierenden „Ägyptologen“ seiner Tage hat zurechtlegen lassen. Ich kann mich nicht seinem Schluß anschließen καὶ τοῦτο μᾶλλον πιθανώτερόν μοι φαίνεται καὶ παλαιᾶς ἱστορίας ἐχόμενον. Denn — der Fürst heißt eben nicht — und das mußte Manetho wissen — υκ, sondern ὑκ,     (= κρη), vergl. A. Erman, Ägyptisches Glossar Berlin 1904 S. 87, der ausdrücklich die Gleichsetzung mit ὑκ betont. Dieses Wort fand Manetho noch καθ' ἱερὰν γλῶσσαν vor. Ob es dem Demotischen darnach schon unbekannt war, entzieht sich meiner Kenntnis, doch scheint es mir so, da ich auch im Koptischen kein Äquivalent kenne. An welches Wort dachte nun bei Υκ, Ακ Josephus oder sein Gewährsmann? Es kann nur    (= ρμη) sein, das Erman a. a. O. S. 80 mit „Beute, Gefangene“ übersetzt. Aber vielleicht war nach Josephus sein Vokal gar nicht i, sondern a, was natürlich auch für die herkömmliche Deutung des Namens, die Manetho selbst gibt, sprechen würde.

Was hätte auch αἰχμαλῶται ποιμένες als (Selbst)bezeichnung (ἐκαλεῖτο kann auch Medium sein) für einen Sinn haben sollen? Und die Ägypter haben sie den Eindringlingen sicher nicht beigelegt, weil sie nicht der Tatsache entsprach.

Der zweite Bestandteil des Wortes Υκσως ist       

dorff, kopt. Gramm. 2. Aufl. Berlin 1904 S. 69ff.). Die Übersetzung βασιλεις ποιμενες „Hirtenkönige“ ist nach späterem Sprachgebrauch von Manetho gegeben (Steindorff), sinngemäß wäre βασιλεις ποιμένων. Wir haben in dem Namen Ὑκσως die ältere Art des Genitivs, ähnlich dem stat. constr. der semitischen Sprachen, die u. a. nach Erman's Gramm. § 135 zur engsten Verbindung zweier Worte diente. Die Hyksos sind nichts anderes als „Fürsten oder Scheichs der Schösunomaden“ oder kurz gesagt die Beduinen-scheichs.

Zu Psalm 45.

Psalm 45 hat bekanntlich bis jetzt keine genügende Erklärung gefunden. Er soll gedichtet sein auf: Salomo (Giesebrecht), Jerobeam II (Kuenen, Ewald), Ahab (Hitzig, Hupfeld), Joram b. Josaphat (Delitzsch, Cheyne), Aristobul I (Duhm), einen persischen König (Rosenmüller), den Messias (Oort c. s.), oder man weiß nicht auf wen der Psalm zu deuten sei (Reuß, Baethgen und vielleicht andere). Gewöhnlich versteht man ihn als ein Königshochzeitslied¹, als „ein Lied zur Verherrlichung der Hochzeit eines weltlichen Königs“.² Es würde nicht schwer sein, die oben genannten Meinungen zu widerlegen. Das ist aber schon oft geschehen. Der Psalm will zu der Deutung auf einen israelitischen König nicht stimmen.

Die messianische Deutung, wie sie schon die Synagoge verstand, scheitert an vielem, das von Reuß und neuerlich von Baethgen³ dagegen eingewendet worden ist.

Die Beziehung auf einen fremden, nichtisraelitischen König wird wieder verteidigt von Smend.⁴ „Auch Ps. 45 geht auf einen heidnischen und dann gewiß auf einen griechischen König, weil das Lied spät ist und die Perserkönige zu weit waren. Jahve konnte der Gott des Königs genannt werden (vs. 8), der über sein Volk herrschte.“ Mit Recht aber haben Duhm, Baethgen u. a. in ihren Kommentaren den entscheidenden Umstand eingewendet, daß Jahve der Gott des Königs ist (v. 8) und dieser deshalb kein fremder König sein kann. Und wie sollte ein Psalm, gedichtet auf einen

¹ H. Greßmann, *Isr. Jüd. Eschatologie* 1905. S. 124.

² Baethgen, *Die Psalmen*³ 1904. S. 130. ³ S. 129, 130.

⁴ Lehrbuch der Alttest. Religions-Geschichte². S. 376.

griechischen König, in das Gemeindegesangbuch aufgenommen worden sein?

Gray¹, der, m. E. mit Recht, fast alle Königspsalmen allegorisch auf das israelitische Volk deutet, läßt Ps. 45 außer Betracht der vielen Schwierigkeiten der Interpretation wegen.

Als ich wegen Ps. 2² die sogenannten Königspsalmen studierte, wurde meine Aufmerksamkeit auf die vielen und deutlichen Parallelen zwischen Ps. 45 und dem Hohenliede gelenkt. Ich nenne die folgenden:

- I. Ψ 45, 9 Myrrhe und Aloë, Kassia duften alle deine Kleider (d. h. des Königs).
HL. 3, 6 Mit Myrrhe und Weihrauch und Gewürzpulver ist die Sänfte des Königs durchräuchert.
- II. Ψ 45, 10 Königstöchter } in beiden Fällen der Name für die
HL. 6, 8, 9 Königinnen } Brautjungfern.
- III. Ψ 45, 14 } Die Gemahlin wird besonders erwähnt und heißt
HL. 7, 1 } Königstochter.
- IV. Ψ 45, 9 Elfenbeinpaläste.
HL. 1, 17 Das Haus hat zederne Balken und das Gitterwerk ist aus Zypressenholz.
- V. Ψ 45, 4a Gürtle dein Schwert um die Hüfte, du Held.
HL. 3, 7, 8 Die Freunde des Bräutigams sind Helden, jeder hat sein Schwert an seiner Hüfte.
- VI. Ψ 45, 12 Der König trägt Verlangen nach der Schönheit der Königin.
HL. 4, 1—7 u. s. w. Wiederholt ist die Rede von dem Verlangen des Bräutigams nach seiner Braut.
- VII. Ψ 45, 12 } die Schönheit der Braut.
HL. 1, 15—16 }
 - Ψ 45, 9 } die duftenden Kleider.
HL. 4, 11 }
 - Ψ 45, 16 } das Jauchzen.
HL. 1, 4 }

¹ The Jewish Quarterly Review 1895. S. 658. 686.

² Theol. Tijdschrift. Leyden 1906. S. 253—276.

Mit diesen Beispielen sind die Parallelen nicht erschöpft. Die Beschreibungen des Königs, der Königin und ihrer Gemächer gleichen sich genau.

Bekanntlich ist das HL. eine Sammlung von Hochzeitsliedern. Die Braut heißt Königin, der Bräutigam König. Nicht allein aber daß sie so heißen, sie werden von ihren Freundinnen und Freunden bis auf den Hochzeitstag als Fürst und Fürstin gefeiert. Ihr vielleicht ärmliches Haus ist ein Palast aus Zedern- oder Zypressenholz; die Freunde sind Helden, zum Kriege gerüstet, die Freundinnen sind Königstöchter oder Königinnen; die Hände triefen von Myrrhe; der Bräutigam ist reicher als Salomo; die Braut ist schön wie Abisag, Davids junges und schönes Weib. Die Hochzeitsgäste vergessen die eigentlichen Umstände des Brautpaares; ihre Lieder gelten einem Herrscher und seiner Gemahlin.

Sollte das nicht auch der Fall sein bei Ps. 45? Dies ist gewiß, daß der Psalm ein Hochzeitslied ist an einen König und an eine Königin (vv. 1—10, 11—13). Was darauf folgt (vv. 14—17), sondert sich vom Übrigen ab, weil hier in der dritten Person über das Brautpaar geredet wird. Der Schluß (v. 17 u. 18) ist wieder eine Anrede an den König.

Das Subjekt dieses Hochzeitsliedes ist wahrscheinlich ein Sänger, während vv. 14—17 von einem Chor gesungen wurden. So wenigstens ist die abwechselnde zweite und dritte Person am besten zu erklären. Und wer ist das Objekt? Wegen der vielen, oben genannten Parallelen bin ich der Meinung, daß hier ein Liebeslied vorliegt, nicht verschieden von den Liedern des HL. und also gedichtet nicht auf die Hochzeit eines Königs, sondern eines gewöhnlichen Bräutigams.

Zum Beweise hebe ich folgende drei Punkte hervor:

1. Wie HL. gehört auch Ps. 45 in das dritte oder zweite Jahrhundert v. Chr. „Einige sprachliche Erscheinungen sprechen dafür, daß er (d. h. Ps. 45) einer späteren Zeitperiode angehört“ (Baethgen). „Auch ein vorexilischer König kann nicht in Frage kommen, vgl. zu vs. 2“ (Duhm). Daß der Psalm jung ist, geht unter Anderem hervor aus **שׁוּב** (v. 2). Das Wort ist wahr-

scheinlich einfach aus dem griechischen ποίημα übertragen. Nur hier kommt es in diesem Sinne vor. Der Plural ist nicht „sonderbar“ (Duhm), braucht auch nicht als Sing. erklärt zu werden (vgl. Gesenius, Handwörterbuch¹ S. 445), steht nicht von dem eventuell sich wiederholenden Vorgange (Baethgen), doch findet seine Erklärung in dem Umstande, daß der Psalm aus verschiedenen Teilen besteht (1—4; 4—9; 9—14; 14—17; 17 bis Ende); der Schluß jedes Teils ist ein Segenswunsch oder Versprechen der Freude. Auffallend ist jedoch, daß nur Koheleth diese Pluralform kennt.² Weiter weisen אֲמַר אֲנִי (v. 1), סָפַר קִדְדִּיר (vgl. Es. 7, 6) auf eine nicht späte Datierung hin. Kann man die Entstehung von v. 2 nicht erklären ohne griechischen Einfluß, dann fällt diese in dieselbe Zeit als die des Hohenliedes.

2. Wenn der Bräutigam ein wirklicher König war, könnte man mit Recht etwas Spezielles erwarten; der Psalm ist aber in dieser Hinsicht farblos: man denke nur an die vielen Auslegungen. Würde der Dichter nicht die großen Taten der Väter erwähnt haben? Könnte der König selber sich kein Gedächtnis stiften bei den kommenden Geschlechtern? Würde der Dichter nichts anderes von einem Fürsten gesagt haben, als daß er Gerechtigkeitliebe und Frevel hasse? Und von welchem nachexilischen König konnte ein Dichter sagen: „an deiner Väter Stelle werden deine Söhne treten?“ Von Aristobul I (Duhm) gewiß nicht.

Man darf nicht überrascht sein, in einem Liede, gedichtet auf einen gewöhnlichen Bräutigam, Aufforderungen und Wünsche zu vernehmen wie v. 4—8 nennen. Wie aus dem HL. hervorgeht, ist der Bräutigam für Sänger und Freunde ein wirklicher König: der gekrönte König Salomo, furchtbar wie Heerscharen: ringsum stellen sich die Helden! Solch eine zügellose Phantasie besitzt auch der Dichter des 45. Psalms.³ Überschwengliche Worte waren

¹ Ich wage es nicht bestimmt zu sagen ob hier die Hypothese anwendbar sei, daß der Name des Dichters versteckt ist (de Lagarde). Sehr auffallend ist die Übereinstimmung mit dem Namen des Priesters 1 Chron. 9, 12.

² Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil von T. K. Cheyne. Übersetzung von H. Stocks. 2. Ausgabe 1905. S. 107.

üblich einem Bräutigam gegenüber. Hierauf hinzuweisen genügt zur Erklärung der Aufforderung hinzufahren auf dem Kriegswagen um die Feinde zu vernichten u. s. w. Die Strophe (vv. 5b, 6) spricht nicht von Kriegstaten, sondern von Kriegsbereitschaft¹; auch in HL. sind die Freunde zum Kriege gerüstete Helden.

Ps. 45 ist m. E., was auch die Überschrift sagt, ein שיר ודביר, ein Lied der Liebe, ein Hochzeitslied gedichtet auf ein gewöhnliches Brautpaar.

3. Bekanntlich verdankt das HL., daß es den heiligen Schriften zugezählt wurde, dem Umstande, daß Salomo für den Verfasser galt und die Allegorie sich bald dieser Lieder bemächtigte. Schwieriger aber ist es auszumachen, welche Erwägungen dazu geleitet haben, Ps. 45 in den Psalter aufzunehmen.

Daß man diesen Psalm messianisch gedeutet und deshalb dem Psalter einverleibt hat, ist höchst unwahrscheinlich. „Der Messias, der unter dem Bilde des idealisierten Salomo dargestellt wird, hat den Thron bestiegen. Um sein Glück vollständig zu machen und seinen Stamm fortzusetzen, steht er auf dem Punkte mit einer ‚Königs Tochter‘ oder vielmehr mit einer ‚königlichen Jungfrau‘ sich zu vermählen (vs. 14).“² Nirgends aber wird über die Vermählung des Messias ein Wort geredet, weder in den Schriften A. T.'s, noch in den Apokryphen, noch in den anderen jüdischen Schriften. Auch die Söhne, die an der Väter des Königs Stelle treten werden, lassen die Deutung auf den Messias nicht zu. Und wenn der Sammler hier wirklich den Messias besungen fand, würde dann מלך (v. 2) ihm genügend gewesen sein? Der Psalm ist nicht auf den Messias gedichtet, kann aber auch allegorisch unmöglich auf ihn gedeutet werden. Cheyne³ weist hin auf die Anfangsstrophe des 72. Psalms, wo der Messias nicht allein als König bezeichnet wird, sondern als „Königssohn“. Aber Ps. 72 ist nicht messianisch.⁴

¹ Duhm, Die Psalmen 1899. S. 129.

² Cheyne S. 107. So auch Smend S. 373. ³ S. 109.

⁴ Smend S. 344. Marti, Geschichte der Isr. Rel. S. 188 ff. Wellhausen, Prolegomena. S. 418. Baethgen, Duhm u. a.

Weshalb ist dann aber dieses weltliche Hochzeitslied, Ps. 45, in den Psalter aufgenommen worden? Ich halte es für wahrscheinlich, daß die jüdische Gemeinde sich selbst in dem Bilde des Königs erblickte. Daß die Gemeinde tatsächlich den Titel „König“ oder „Jahwe's Gesalbter“ annimmt, geht u. a. deutlich hervor aus Hab. 3, 13; Ps. 28, 8. 89, 51. 52. 63, 12¹ und wird dadurch erklärt, daß die frommen Diener Jahwes die Erben sind der Königsherrschaft des davidischen Hauses, das in dieser Zeit aufgebört hat und nicht mehr aufgerichtet zu werden scheint.

Anziehend war das Lied für die Gemeinde durch die lebhaften und glänzenden Schilderungen in vv. 4—10 und 14—18, welche so gut zu ihren Zukunftshoffnungen stimmten: Befreiung vom fremden Joch, Herrschaft über die Völker, Überfluß und Pracht, Freude für die Gerechten, Strafe für die Frevler.

Wenn wir diesen Punkt im Auge behalten, läßt sich v. 18b leicht erklären, nicht als „ein späterer liturgischer Zusatz mit Anrede an Jahwe“², nicht als „eine schlechte Variante zu v. 18a“ (Duhm), sondern als eine Doxologie zum ganzen Liede; darum ist **יְהוָה** nicht ungewöhnlich töricht, wie Duhm meint. Wenn die messianische Zeit da ist, werden die Völker Israel preisen für immer und ewig.

Die Gemeinde wird herrschen über die Welt: die Erde und ihre Völker werden ihr unterworfen sein und ihr huldigen. Durch Allegorie konnten die Königin und ihre Jungfrauen, die unter Freude und Jubel zum Könige geführt werden (vv. 14—17), auf die Erde und ihre Völker gedeutet werden.

Natürlich drängt sich hier der Gedanke auf, ob es denn für die Völker eine Freude bedeutet, unter das Joch der Gemeinde oder des Volkes Israel gebracht zu werden? Vergessen wir aber nicht: 1. daß schon in den Liedern über den Knecht Jahwes die Lehrer und Prediger eine gute Botschaft an die andern Völker zu bringen haben, Lichtbringer für die Heiden sein sollen (Jes. 42,

¹ Theol. Tijdschrift 1906. S. 257 ff. Cheyne S. 109 ff.

² Journal of Biblical Literature 1900. S. 189 ff., erwähnt von Baethgen S. 133.

1—4. 49, 5ff.) und die Abneigung gegen das Heidentum nicht bei Allen stark war (Jona, Ruth); 2. daß z. B. Deuterojesaja in der Schilderung des zukünftigen Heils die Heiden nicht ausschließt und Jes. 24—27 (aus derselben Zeit stammend als Ps. 45) von einem herrlichen Mahle redet, das den Völkern auf Zion bereitet wird. Dies ist gewiß, daß die Teilnahme am Heil auch den Völkern, also der ganzen Erde, gestattet wird.

Das Bild der Ehe konnte auf dieses Verhältnis leicht angewendet werden, da es seit Hosea für einen Bund üblich war. Und darum war dieses Bild für die Gemeinde so anziehend, weil dem Charakter der Ehe gemäß die Frau aus ihrer Familie in die des Mannes übergeht und das Eigentum des Mannes wird (Ps. 45, 11. 12). Die Erde und die Völker werden in der Zukunft ganz der Gemeinde, dem König, angehören.

Daß mit diesen drei Punkten das Problem des Psalms gelöst sei, wage ich nicht zu behaupten. Ich meine aber einigermaßen deutlich gemacht zu haben 1. den ursprünglichen Sinn des Ps. 45 und 2. die allegorische Deutung, die die Aufnahme des Psalms in den Psalter vermittelte.

Hilversum (Holland).

F. DIJKEMA.

Midrasch der vollen und defektiven Schreibung.

(מדרש חסידות ויתרות.)

Jedes Wort und jeder Ausdruck der Schrift ebnete die Wege der Agada! Nicht allein auf die innere Bedeutung der Worte wurde hoher Wert gelegt, vielmehr mußte auch die äußere Ein-
kleidung der Schrifterklärung dienstbar werden. Verschiedene Pfade, die geheimen Andeutungen ebenso, wie die allgemein verständlichen Gleichnisse; die erinnernden geschichtlichen Betrachtungen ebenso, wie die verheißenden, messianischen Weissagungen; die ermahnenden Aufrufe an die Gemeinde ebenso, wie die erbauenden Erzählungen, führten zum Herzen des Buches. Die Schreibung der einzelnen Worte konnte den Schrifterklärern nicht belanglos sein für die Agada, da ja die verschiedensten Legenden wahrscheinlich die alten Begebenheiten bereits bis zu jener Zeit begleiteten, da die Massoreten ihr Werk vollendeten. Ob diese Zusammenstellung der Erklärungen der Plena und Defectiva und ihre Begründung der midraschischen vorangegangen ist, d. h., daß der Redaktor dieses Midrasch nichts anderes anstrebte, als die ähnlichen Partien der verschiedenen Midraschim aneinanderzufügen oder umgekehrt, d. h. unser Midrasch lag den Schriftdeutern und Midraschlehrern als Quelle vor, aus der sie schöpften, die Gemeinde belehrten, die Zuhörer ergötzten, das Volk zur Tugend anleiteten, in der Stunde der Gefahr aufzumuntern, muß eine offene Frage bleiben, so lange der Midrasch in seiner Vollständigkeit und in seiner ursprünglichen Gestalt nicht vorliegen wird. Die bereits veröffentlichten Rezensionen und die von uns aufgefundenen Fragmente unseres Midrasch

zeigen es ganz klar, daß wir den Midrasch, in seinem ganzen Umfange und in seiner ursprünglichen Gestalt noch nicht haben und daß an die Feststellung des Alters und des gegenseitigen Verhältnisses der vorliegenden Rezensionen nur nach Veröffentlichung der Pariser Handschrift und der in Oxford befindlichen Fragmente gedacht werden kann. Jedoch wird neues Material, das der Veröffentlichung harret, immer mehr und mehr, wie in der ganzen Literatur, auch diese Frage der Lösung näher bringen. Dieser Midrasch muß aus vielen anderen Gründen der Beachtung besonders wichtig erscheinen und von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, der Forschung der hebräischen Lexikographie und Grammatik, näher gebracht werden. Dieser Midrasch wurde zuerst von A. Berliner ans Tageslicht gezogen und veröffentlicht.¹ Eine abgekürzte und willkürlich veränderte Rezension dieses Midrasch ist im Machsor Vitry zu lesen.² Die **טעמים של שם** enthalten, nach den bisher bekannten Fragmenten zu urteilen, wenig, von unserem Midrasch.³ Im Jahre 1893 wurden in Ägypten neue Fragmente entdeckt und von A. S. Wertheimer in Jerusalem veröffentlicht, ein näherer Fundort und der jetzige Aufbewahrungsort der Handschrift wird vom Herausgeber unterlassen anzugeben.⁴ Jedenfalls ist dieses Fragment nicht identisch

¹ **טעמים של שם**, D. A. p. 34. H. A. p. 36 nach Cod. München, Nr. 358. s. 61—4; sittiert werden noch Cod. Paris 769 h. Nach einer freundlichen Mitteilung des Bibliothekars Mr. Schwab in Paris stammt die Hs aus dem XVI Saeculum, unser Midrasch beginnt p. 60b bis 74a und enthält einen Kommentar zum Buche Jesira, 12 kabbalistische Noten, Kommentar zum Traktate Abot von Raschi, zu Easer von ibn Esra, zu den Proverbien (s. B. Goldberg **אגרות בן תבון**, p. 13 Paris); eine Abschrift hiervon besitzt Herr Salomon Buber in Lemberg (s. Wertheimer **ספר מדרשות** I. 15), Cod. Günsburg (s. Senior Sachs **ספר זמנים** p. 6) Cod. De Rossi Nr. 132 d. (s. Zunz. Zur Geschichte p. 117 und Wertheimer p. 11).

² s. die Mitteilungen Berliners, l. c. p. 35; ed. Hurwitz, nach Cod. Add. Britisch Museum 27200 u. 27201. Berlin, 1893. p. 656, wonach Berliner, s. 35 st. **אמין** = **אמין** und st. **כן** = **כן** zu lesen ist.

³ s. Berliner, l. c., über Cod. Paris 353, s. I. Lévy, *Revue d. É.* I. 49 p. 231 ff. und A. Epstein, *Monatsschrift* Bd. 49, p. 557. Midraschisches Material vermisste ich darin im allgemeinen. Mr. M. Schwab in Paris hatte die Güte mir mitsuteilen, daß p. 90a die Plena und Defectiva besprochen werden.

⁴ Wertheimer **ספר מדרשות** I. 13. und 32—8. Jerusalem. 1893, vielleicht sind

mit einem einzigen der Cambridger Genisa, die wir hier besprechen und ediren. Am nächsten steht dem Frgm. Wertheimer unser Frgm. I, welches im Schlusse dieselbe Reihenfolge zeigt, wie Frgm. W., allein identisch sind sie nicht, denn der Anfang ist auf beiden verschieden. Frgm. II und III sind zwar schlecht erhalten, jedoch sehr wichtig, weil sie von den bisher bekannten und in Form und Ausdruck auch von Frgm. I völlig verschieden sind.¹ In Frgm. II möchte ich den Anfang des Midrasch sehen,² denn nach dem abgekürzten Bericht im Machsor Vitry³ wird das Wort בך am Anfang behandelt, ebenso auf unserem Frgm. Allein nach M. V. lassen sich keine Schlüsse ziehen, denn der Abschreiber hielt sich nicht an den Text, wie er es offen gesteht, der ihm vorgelegen hat. Frgm. III ist unstreitig zu unserem Midrasch zu zählen, obwohl die weitläufigen Erklärungen besonders von Personennamen aus verschiedenen Quellen geschöpft sind.

Wenn wir die bisher bekannten Rezensionen und die von uns gefundenen mit dem Verzeichnis des M. V. vergleichen so sehen wir, daß der größte Teil bekannt ist und, daß die Fragmente auch die Lücken auszufüllen helfen aber ebenso, wie die bisherigen Publikationen das Wörterverzeichnis bereichern.

אלהים (s. Berliner p. 36, Wertheimer Nr. 52.)⁴

בך (Frgm. II, Wertheimer Nr. 53.)

diese Frgm. nach Oxford gebracht, wie andere von W. erwähnte Frgm. In Cambridge habe ich sie nicht gesehen. Später gab Wertheimer den ganzen Midrasch nach Cod. Parma und den bereits veröffentlichten Fragmenten neuerdings heraus, danach zitiere ich. Mr. A. Cowley in Oxford hatte die Liebesswürdigkeit mir mitsutellen, daß Frgm. Wertheimer sich tatsächlich in Oxford befindet, außerdem fand Mr. Cowley noch ein Frgm. von unserem Midrasch, welches er zur Veröffentlichung vorbereitet (19. IV. 06).

¹ Wie es scheint werden alle Sätze mit כל eingeleitet, hier ist das nicht der Fall. Daß Frgm. I und II zusammengehören, zeigt nichts deutlicher, als die Tatsache, daß ein Frgm. I auch mit כל die Lehrsätze einleitet. Beachtenswert ist GR. K. 62, wo eine Erklärung über Plena und Defectiva ebenfalls mit כל beginnt (s. Berliner H. A. p. 43).

² Frgm. I ידוע כל ist m. E. die Fortsetzung.

³ s. p. 656 und S. Buber, השחר IV. p. 284.

⁴ Cod. Paris 769 beginnt ebenfalls: כל אלהים שבתורה חסרין.

- לעולם (s. Berliner p. 36, Wertheimer Nr. 38. 54.)
 תולדת (s. Berliner p. 36, Wertheimer Nr. 56.)
 5 ארץ (Frgm. III.)
 ארון (s. Berliner p. 37.)
 אמצעם (s. Berliner p. 37, Wertheimer Nr. 38.)
 יעקוב (s. Berliner p. 37 u. 41, Wertheimer Nr. 63.)
 יאבותו (s. Berliner p. 37, Wertheimer Nr. 38.)
 10 וישבתו (s. Berliner p. 37.)
 נמלים (s. Berliner p. 38.)
 בשש משה (Frgm. I, Wertheimer Nr. 94.)
 תורב (s. Berliner p. 38, Wertheimer p. 35. Frgm. I.)
 ימלך (s. Berliner p. 39, Wertheimer p. 32.)¹
 15 והשיגוך (s. Berliner p. 39, Wertheimer Nr. 79.)
 הנשיאים (s. Berliner p. 40, Frgm. I.)
 יפרוש (s. Berliner p. 40.)
 עולה (s. Berliner p. 43, Werth. Nr. 119 und 184.)
 פי לך פה (s. Berliner p. 41.)
 20 רודף (s. Wertheimer p. 37, Berliner p. 42.)
 המים להם חומה ו (s. Berliner p. 43.)
 מארת (s. Berliner p. 43. Frgm. I.)
 בשביעית
 אם אדוניו (Wertheimer Nr. 37.)
 25 לוא
 לחמאת (Wertheimer Nr. 60.)
 השבעי (Wertheimer Nr. 62.)
 לאמר (Frgm. I, Wertheimer Nr. 66.)
 מעלות (Frgm. I, Wertheimer Nr. 71.)
 30 עפרון (s. Berliner p. 37, Wertheimer Nr. 73.)
 מובות הנה
 מכשול (Wertheimer Nr. 78.)
 כל השומע
 תמלך (s. Wertheimer p. 33.)
 35 צדקים (s. Wertheimer p. 33 und Nr. 88.)

¹ Muß wohl אבותיו gelesen und als Fehler eines Kopisten angesehen werden.

² Hier werden noch אמלך und תמלך besprochen.

- ראשונה (s. Wertheimer p. 33 und Nr. 109.)
 אבותם (s. Berliner p. 44, Wertheimer Nr. 4.)
 שבתתי (s. Berliner p. 44.)
 אננות (Wertheimer Nr. 41.)
 40 וזנות (Wertheimer Nr. 44.)
 אותן (Wertheimer Nr. 43.)
 דתנינים (Wertheimer Nr. 44.)
 כה

הביא (Wertheimer Nr. 18.)

44 Buchstaben werden verzeichnet, von denen 20 bei Berliner 9 neue bei Wertheimer und 5 in den Fragmenten zu finden sind. Also bleiben 5 noch nicht belegte Wörter. Jedoch ist die Zahl der in der Rez. Berliner angeführten Worte selbst bedeutend größer, als diese, weil ja der Abschreiber vieles weggelassen und für unwichtig gehalten hat; Worte aus dem nicht pentateuchischen Schrifttume garnicht anführt.

Die durch die Fragmente erhaltenen neuen Buchstaben, welche im obigen Verzeichnis nicht vorkommen, sind:

- דושע (Frgm. I, Wertheimer Nr. 64.)
 שנה (s. Berliner p. 37.)
 משה (Frgm. I, Wertheimer Nr. 67.)
 אהרן (Frgm. I, Wertheimer Nr. 68.)
 כהן (s. Berliner p. 36, Wertheimer Nr. 69.)
 איכה (Frgm. I, Wertheimer Nr. 70.)
 דואג (s. Wertheimer Nr. 111. Frgm. I.)
 קנא (s. Wertheimer Nr. 93. Frgm. I.)
 לתת (Frgm. I, Wertheimer Nr. 95.)
 הראותכה (Frgm. III.)
 מרכבת (s. Berliner p. 38. Frgm. III.)
 נשאה (Frgm. I, Wertheimer Nr. 9.)
 אר (Frgm. III, Wertheimer Nr. 47.)
 שמות (Frgm. III. Wertheimer Nr. 48.)
 ויקון (Frgm. III, Wertheimer Nr. 49.)
 סוס (Frgm. I, Wertheimer Nr. 89.)
 שיה (Frgm. I.)

שמותה (Frgm. I, Wertheimer Nr. 92.)

שלמה (Frgm. III.)

Texte.

Frgm. I.

כל יהושע שבמקרא חסר חוץ מן ג'. ואת יהושוע צוית'. [V. 3. 21]
אלא שבאותה שעה נתעמר בששה עשרות. הגוי, והכת והעושר והחכמה
והגבואה והגשאות. הגוי מניין? שנ' ונתת מהודך עליו [IV. 27, 20].
שנ' והכת מניין? שנ' יהושע והעושר? שהעושר מביות סתון ועון. כענין
ושלל הערים. [V. 2. 35]. והחכמה מניין? שנ' ויהושע בן נון מלא רוח חכמה.
[V. 34. 9] והגבואה מניין? שנ' כי עמד ד' אלהיך בכל אשר תלך. [Jos. I, 9].
והגשאות מניין? שנ' כל איש אשר ימרה את מיד. [Jos. I, 18]. ויעבדו העם
כל ימי יהושע וכל ימי חזקנים אשר האריכו ימים אתר יהושע. [Richter 2, 7].
שניהם מלאים למה? שעבר להק בלבב שלם.

[2] כל לאמורי שבמקרא חסר ויו חוץ מן ג' מליאין. ויברכם ביום
ההוא לאמור. [48, 20]. ולמה להי שברכו ברכה שלימה.¹ ויהי דבר
ד' אלי לאמור הכיבוד הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל. [Jer. 18, 6].
למה? אלא שכשם שהיוד הזה יוצר כלים מן החומר כך ברא הקב"ה בששת ימי
בראשית בלא יניעה שנ' הלא ידעת. ויהי דבר ד' אל ירמיהו לאמור. כה אמר ד'
אם תפרו את בריתי. [Jer. 33, 19]. ולמה? כשם ששמים וארץ אינם במלים,
כן ישראל אינן במליץ לעולם שנ' כה אמר ד' נותן שמש לאור. אם ימוש החוקים.
[Jer. 31. 34] ולא כשמים וכארץ אילו אלא כשמים וכארץ העתידים להיבראות
שנ' כאשר השמים החדשה. [Jes. 66. 22] כל שנה' שבמקרא בהי חוץ מן א'
באלף, כן יתן לדידו [Ps. 127, 1]. למה? אלא תלמידי חכמים. שמשכימן

¹ s. Sifre K. 140. Sifre zuta (im Jalkut 776), wo Moses der Sonne und Josua dem Monde gleichgestellt wird. Daß dies Ausdrücke zur Bezeichnung der Schönheit sind, geht aus G. R. K. IV. u. m. hervor.

² In unserem Texte ist nur der letzte Name plene geschrieben, ob auch der erste pl. sein sollte? Das Pronominalsuffix שניהם bezieht sich vielleicht auf das Waw des letzten, und es heißt „sie beide“, nämlich die Waw des letzten sind plene zu schreiben.

³ Wird im M. V. p. 657 Z. 11 zitiert. ג' בר מן ג'.

⁴ In einem Frgm. der Cambridger Geniza, welches 16 Seiten umfaßt und den Segen Jakob agadisch erläutert sah ich s. 1 a: מלא. מלמד שברכן ברכה שלימה. Anderswo finde ich diesen Midrasch nicht, nur noch Midrasch haggadol, ed. S. Schechter, Cambridge 1902 col. 727
ויברכם ביום ההוא מלא. לאמור. שיהא ברכה שלימה. Somit ist Note 51 daselbst erledigt.

⁵ s. Jedidja Norzi zu Jer. 18, 6. מלא ויו.

⁶ s. Berliner, l. c. p. 37 und Norzi l. c. zu Ps. 127, 2, wie hier, hat ebenfalls ש. was nicht gut verständlich. vgl. jedoch Berliner ריח נותן להם נחת רוח

ומעריבין ועוסקין בתורה בעולם הזה הק' נותן להם נתן רוח. ישינים שנה אחת וממנה מקיצין לחיי העולם הבא שנא' על זאת הקיצונוי ואראה [Jer. 31, 26] כל משה שבמקרא חסר ויו' למה? לפי שנתחסר שער אחד מן החכמה. שנ' ותחסדו מעם מאלהים [Ps. 8, 6]. לפי שנ' שער חכמה חן. מ"מ. נתן נתנו לו למשה בסיני וא' לא ניתן [לן]. ואיה זה, זה שער הספר [ו] מ"מ. ואחר מיתת משה נתעלם ונשתיר מ"ח שערים וכמה נתקשה שלמה סלך ישראל עליו ולא יכול לו שנ' בקש קהלת לכתב דברי חפץ אל הקב"ה וכתב יושר דברי אמת [Koh. 12, 10]. כבר הכתבתיו על ספר הישר זו תורה; ולא קם עוד נביא [V. 34, 10]. ואהרן למה חסר? אלא אינו דין שיהא של משה חסר ושל אהרן מלא. כל כהן. כהנים שבמקרא חסר. למה? שנחלק מבינתו אליהו וזכור למוכ. ויקרא ד' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה [I. 3. 9]. מלמד שקוץ עליו הקב"ה איכה. כל מעלות. במעלות מלא חפץ ולא תעלה במעלה על מובחי [II. 20, 26] חסר, ולמה? שאפילו עולה במעלה אחת הוא גמסל⁵ והמים להם חומה [II. 14, 29] השני מלא. מלמד שנתמלא הקב"ה על שנאידן של ישראל דמה. וכל כך למה? לפי שעברה עבירה עם ישראל שנ'.⁶

שבראשונה אמר שאלו למנוע בהן ולא שמעו לו שנ' ויאמר המלך

¹ Wertheimer p. 13 liest סיום הספר שער, was aber grundfalsch ist.

² s. Midrasch Mille. ed. Buber p. 78 נשחכו הסמדות ממשה; zur Agada s. b. Erubin cf. Jalkut, Kohelet z. St.; b. Roš. hašona 21 b.

³ Zu diesem Sprachgebrauch ist Midraš Kohelet r. (ed. Leipzig, 1864) p. 198. Z. 29, 31, 33, außerdem ist Jalkut Kohelet zur St. zu vgl., wo dieses aber in veränderter (vielleicht späterer?, denn diese Tradition lehnt sich in Form und Sprachgebrauch mehr der midraschischen an!) Form.

⁴ Vgl. Berliner, l. c. p. 36 hat שיבא אליו.

⁵ s. G. R. K. 19, Z. 27 וקונתי עליו איכה ebenso s. 34. Z. 30 איכה כתיב ויאמר לו איכה.

⁶ s. Mehilta des RS. bJ. ed. Hoffmann, Frankfurt 1905 p. 116. וחסלה vgl. noch על המזבח לוקח ואפילו במעלה אחת דתי ולא תעלה במעלה, במעלה כתיב. M. V. p. 657 Z. 13.

⁷ Im Gegensatz zu V. 22. s. MV. p. 657 Z. 8; Berliner s. 43 hat מלמד חק' וחס' עליהם חס' וחס' עליהם חס' als Subjekt ist nicht gut verständlich und bietet eine richtigere LA; ebenso ist die Erklärung von עליהם für richtig genommen worden und was euphemistisch zu nehmen ist.

⁸ Im Frgm. ist noch folgendes lesbar: עבדה (עבירה) עם ישראל שנ'. Das nächste ist Anfang s. 3.

⁹ Nach dem Frgm. Wertheimer, כתי מדרשות, I. 34 ist zu ergänzen: ויאמר המלך לזוג סב אחי ופעם בדינים לדין [I. Sam. 22. 18]. כתיב, אמר לו ותפסתי סת' s. Minschat Šaj z. St. cf. j. Synh. Helek, K. II und Wertheimer, את עבדו רסח, I. c. p. 34.

לרצים הנצבים עליו. [I. Sam. 22, 17] מה כתוב שם ולא אבו עבדי המלך לשלח ידם. מיד אמר שאל לדואג. אתמהא אפשר לאמר [שאל] בית דין נהנין אותה בעבודה. כענין שנ' [I. Sam. 22, 9]. ויען דואג האדומי והוא נצב על עבדי שאל. ונ' וכת' יד העדים תודה בו בראשונה [V. 17, 7]. כשם שהעדותה עליהן כך עכשו לא נעשה בהן הדין שאתה עדי. הוי לראג לדין כת'. דא מה דיינ? רוצה, כמה דאת אמר הגני שולח לדיינים. [Jer. 16, 16] רבים. ויבוא נעמן בסוסיו [II. Kön. 5, 9]. בסוסו כתיב. ולמה? שאע"פ שהיה נוי, נהג באלישע הנביא כבוד. שהשפילי את עצמו ולא בא לפתח אלישע בכל מרכבותיו ובכל סוסיו אלא בסוס אחד בלבד. כל הר חרב שבמקרא חסר חוץ מן חד, ויתנצלו בני ישראל עדים מדר חורב, [II. 33, 6] ולמה עד שלא חמא ישראל במעשה ענל היתה בו [חרב] אברת אויביהם מפניהם, ולאחר שחמאו בענל נעשה חרב לשון חרבה. כל נשאייה של בריות בשן כתיב. למה? שהשכחה מצוייה ביניהן. ושל הקב"ה, כגון נשא [Micha 7, 18] עון, למה? שאע"פ שאין לפניו שכחה כביכול הוא משכח עונותיהן של ישראל. ושל נבילה, כגון והנושא את נבלתה [III. 11, 10] למה בשן בין בשונג בין במיד. כל נושא כתיב בשן לשון נשיאה וד' לא תגשיני [Jer. 44, 21] כל שמחה שבמקרא בשן ששמחת העולם הזה אינה שמחה שהיא במדת. קנא ב' מליין. ויאמר יהושע אל כל העם לא תוכלו לעבוד את ד' אל קנא זהו [Jos. 24, 19]. קנא בכל המקרא מליין וב' חסרין. א. קנא מלמד שהקב"ה מקנא באו"ה עובדין ע"ו. ולמה קנא מלא, מלמד שהוא מקנא על ישראל יותר מאו"ה. ב. אל קנא ונוקם [Nah. 1, 2]. מלא לומד שלא יאמר אין הקב"ה מקנא אלא לבינונים ולרשעים, ולא לצדיקים ולחסידים ביותר, שאם עבר אחד מהן עבירה קלה גובה ממנו בעולם הזה. כדי שיהא נקי בעולם הבא. וכן אתה מוצא במשה רבינו שעל מי מריבה נגזר עליו שלא יכנס לארץ. דכן הוא אומ' וסביביו נשערה מאוד [Ps. 50, 3]. מלמד שמדקדקין עם הצדיקים כחוט השערה. קנא ב' חסרין, והן של בשר ודם, ויאמר קנא קנאתי

¹ Wertheimer S. 37 scheint das בדין nicht verstanden zu haben.

² s. Sifre Deut. 151. Num. 114.

³ Frgm. l. nach dem Kere דיינים und nicht nach dem Ketib דתים.

⁴ s. Berliner S. 38, Wertheimer S. 35. ושר צבא fehlt im Frgm., zur Sage s. j. Synhedrin. K. חלק H. 2.

⁵ s. Berliner S. 38, teilweise verschieden, Wertheimer S. 35.

⁶ s. Berliner S. 43, ähnlicher Wertheimer S. 36.

⁷ s. Berliner S. 38, מפני שהיא נמחת, Wertheimer S. 36 wie Frgm.

⁸ s. Wertheimer p. 36. Die einzelnen Varianten zeigen auch, was übrigen auch anderwärts hervorgeht, daß unser Frgm. mit dem von Wertheimer herausgegebenen nicht identisch ist.

[I R. 19. 10. 14.] ראה מה בין קנאת הק' ובין קנאת בשר ודם, הקב"ה מקנא על מכעיסין רצוני, שני' כי אנוכי ד' אלהיך אל קנא II. 20, 5 כי ד' אלהים אחד אכלה הוא אל קנא. אבל אליהו לא נתקנא על שעבדו ישראל עז' אלא על עצמו שבקשו להרוג אותו שני' וכן הוא אומר ויאמר קנאו קנאתי. [I R. 19. 10.] אמר לו הן. למה? אל' רבש"ע, כי עזבו בריהך. אל' ה"ק שמא בריהך, שאת בא ומקטרג מלפני. אמר לפניו, רבש"ע ואת מזבחך חסדו! אל' שמא מזבחתיך? אל' ואת נביאך הרגו. ואמר לו הקב"ה עצמך את מקנא. לפיכך שניהם חסרין. שלא קנאו אלא על עצמו.¹ וירא העם כי בשש [II. 32, 1] חסר. מלמד שלא עשו הענל אלא בשש שעות בלבד.² לחת [II. 33, 19] חסר ששני [לוחות האחרונות מן] הראשונות נמסלו.³

Frgm. II.⁴

ראיות(?) אלא אם בקש אדם לעבור
עבירה ולא ספקה, איך הקב"ה חושב לו שני'
ראיות(?) בלב. לא ישמע
ולא יתבונן. כל בקר' שבמקרא חסר
שאין בקרו של עולם הזה בקר עד
שיבוא בקרו של עולם הבא שני' אמר שמר
אתא בקר וגם לילה [Jes. 21, 12] [דבר] אחר למה בקר
חסר, למה, שלא [לן אדם] ביקר עם
ביקר שני' אדם ביקר ילין. דבר אחר'
שלא' בכעס חוץ מדינן של נהינם.
ויאמר אלהים ידי מאורות [I. 1, 15]. מארת'
שני נים. ולמה. אמר ר' יוחנן בתחלה לא [נברא?]
[אלא] להאיר גלגל חמה בלבד לכן [כתיב]
מארת. ולמה [נבראת] לבנה, אלא לקדש
ראשי חדשים בחשבונה. ושנים וכן הוא אומר [Ps. 104]

¹ s. Tana dbe Elijahu, p. 17, cf. Jalkut II. 217 und מדרש וזמא ed. Buber p. 39-

² s. M. V. p. 657 Z. 4 und b. Sabbath 89 a., ferner Tanchuma תשא G. R. 41, j. Sekalim II. 4, cf. Buber השחר IV. 348.

³ s. Berliner p. 38, oder wie Wertheimer Nr. 95, hinzuzufügen?

⁴ Davon können wir nur S. 3 und 4 geben.

⁵ s. M. V. p. 656 Z. 1.

⁶ Von hier ab ist die Schrift schwer zu entziffern.

⁷ Begiant S. 4.

⁸ s. Berliner 43, M. V. p. 657 Z. 8.

עשה [ירח למועדים] ר' שלא דכפר
תמדתה בשם [ר' יוחנן] אעפי שעשה ירח למועדים. שמש ידע מבואו.
מכאן שאנו מונין [ללכבה לאחר שתשקע]
החמה [יוסמין] חבר בר ברכיה.¹

Frgm. III.²

למען הראותכה הבאתה הנה [Ez. 40. 4] מלא, למה שדיא צריכה ראייה
בעין ושמידה בלב ושמידה באוזן לבך. ד"א הראותכה מלא בה"א הא חמשה
כענין שראה יחזקאל צורת הבית לעתיד לבוא בבין שלם. הוא ואותן ה'
דבריי שהם בית שני מן בית ראשון. אש ושכינה ארון וכמורת וכו' וכו'
ורח הקדש ואורים ותומים. כולם הן עתידין לחזור בבנין הבית האחרון שני
נחל יהיה כבוד הבית ונר אמר ר' צבאות. [Haggai I, 9] ד"א הראותכה
מלא, להלן הוא אומר, עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית וארצה בו ואכבר דת'
שנתחמר הוא בשביל היא דברים שחמר מקדש שני מן מקדש ראשון. אותו
הא שנתחמר מן ואכברה ותמלא. כן כת' למען הראותכה הובאתה הנה.
מרכבות³ פרעה וחילו ירה בים [II. 15, 4]. חמר וו מרכבת, לפי שעברו
ישראל בים בשש שעות [בלילה], וכיון שעלה האחרון שבישראל מן הים ירחו
[תראשון] מן המצרים אל הים. וכן הוא אומר ויהי באשמורת הבוקר
וישקע ר' למחנה מצרים [II. 14, 24]. ד"א מרכבות למה חמר? שלמד שכל
מרכבות שמבעו בימי סוף אינן חשובין לפני הקב"ה אלא כרכב אחד. וכן
הוא אומר אשירה לך, כי נאה נאה. סוס ורוכב רמה בים. [II. 15, 2] וכי
סוס א' ורוכב אחד הן, אלא כולן אינן לפני ה"ק אלא כסוס אחד ורוכב אחד.⁴
וכן הוא אומר. כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורוכב [V. 20, 1]
וכי כסוס אחד ורוכב א' אורה יוצאין על ישראל? והלא נאמר, ויצא להם זרח
הכוש בחיל אלק אלפים ומרכבות ג' מאות, מיד ויקרא אסא את הכוש,
וירדם אסא והעם אשר עמו עד לגר. ויפל מן הכושיים לאין להם מחיה

¹ Das ganze ist nach GR. K. 6 und darnach wurden auch die Lücken unseres Textes ergänzt.

² Dieses Frgm. hat 8 Seiten.

³ Pirke des R. Hakadoš, K. V. M 12 ed. Schoenblum, jedoch stimmt unsere Rezension nur mit b. Joma 21b; dort sind 7.

⁴ Vgl. b. Joma 21b. nach R. Samuel b. Unia.

⁵ a. Berliner S. 38.

⁶ Vgl. Mechilta z. St. II. 14. 24. Die LA der Mechilta, welche unserem Redaktor vorgelegen hat, stimmt mit der Mechilta des RSbJ. ed. Hoffmann, p. 58, Z. 26 überein.

⁷ a. Mechilta, ed. Hoffmann, p. 58, Z. 28; vgl. noch Tanchuma ed. Stetin 1864 p. 152 und daraus GR. K. 99. 6 und in dem 5. 6. citierten Fragment zum Segen Jakobs.

עליהם, כי נשברו לפני ד ולפני מחנהו [II Chr. 14, 8—14] ומח שאמר משה וראית מוס ורכבו שבזמן שישראל עושין רצונו של הקב"ה והאויבים יוצאין עליהם הוא מפילן כולן לפניהם בסוס א' ורכב א' וכן הוא אומר כל הנסים באין נגדו מאפס ותהו נחשבו לו [Jes. 40, 17]. אותה מרכבת המשיגה שחיתה לפרעה כמה שנים. שנ' להלן ביוסף במרכבת המשיגה אשר לו [I. 41, 43]. כתיב אד יעלה מן הארץ [I. 2, 6]. חסר ירד. ואד כתיב שכשהענין עולה ממסיר לעולם שובר זרוע ומפקיע שערים. ויקרא האדם שמות, תשעה [I. 2, 20]. מלאין בתורה. וזה אחד מהן, ולמה אלא מלמד שקרא שמות לבהמה ולחיה ולעופות ולדנים ולשרצים. ולתושבים ולפרעושים וצרעין וחובטין ולאצרות ולעפרות כסף וזהב ולממלט נחשת וברזל. וכל בריאות שבעולם. ויקרא להן שמות. [I. 26, 18]. מלא כשמות אשר קרא להן אביו בנחש שבעולם אדם בונה בית וקורא לו שם ועומד בנו ומחדש בו דבר, זה בן מחדש לו שם אחד אבל הצדקים אינן כן. בא וראה כשהפך אברהם באחת אלו קרא להם שם קנאו בו מלשחים, ביצחק וסתמו אותן שנ' וכל הבארות אשר חפרו עברי אביו [I. 26, 15]. מה שבר ניתן לו ליצחק שכל האבות נשתנו שמותן. אברהם מתחילה אברם שנ' ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם. ונר' [I. 17, 4]. יעקב מתחלה נקרא יעקב ולבסוף ישראל. שנ' ויאמר לו אלהים שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב, כי אם ישראל היה שמך [I. 32, 29]. אבל יצחק מתחלה ועד שלא נולד קרא הי' שמו יצחק שנ' ויאמר אלהים אבל שרה אשתך ילדת בן וקראת שמו יצחק [I. 17, 19]. למה נקרא שמו יצחק. יש מן רבותינו שאמרו לפי כשאמר הק' לאברהם ושרה שהוא פוקח בבן זכר. עשו את הדבר שחוק. מנין באברהם. כת' ויפול על פניו ויצחק [I. 17, 17]. באמנו שרה כת' ותצחק שרה בקרבה [I. 18, 12]. ואמר להם הקב"ה עשיתם את הדבר שחוק שנ' ויאמר אלהים עשיתם את הדבר שחוק, אף הבן שהוא נולד לכם אין שמו נקרא, אלא לשון שחוק. שנ' ויאמר אלהים אבל שרי אשתך [I. 17, 19]. ויקרא אברהם את שם בנו [I. 21, 3]. מה הוא אומר? ותאמר שרה צחוק עשה לי אלהים [I. 21, 6]. ד"א למה נקרא שמו יצחק, אלא הכל לפי ענינו. י כנגד עשר נסיונות שנתנסה אברהם אבינו ועמד בכלם. צ. תשעים שילדה אותו שרה, והיה בת תשעים שנה, ואם שרה הבת תשעים

¹ s. Mechilta, ed. Friedmann p. 36 a. Sifre 110 a. Ps. Jonatan, Lekach. Tob. ed. Buber p. 65.

² Vgl. die Borajta GR. K. 13 Z. 9 שלבלי שערים.

³ s. Abot d. R. N. K. 23, Midraš der Psalmen. K. 18, K. 98. Pirke K. 26 (cf. Jalkut. Nr. 65) s. Pirke K. 32 zum Ganzen und GR. K. 53.

שנה תוליד [I. 17, 17]. ה' שמונה שנים לשמנה ימים. שני' וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים [I. 21, 4]. ק. בן מאה שהיה אברהם בן מאה שנה באותה שעה שנא' ואברהם בן מאה שנה בהולד את יצחק בנו [I. 21, 6]. והוות א' מן ה' בני אדם שנקראו שמו עד שלא נולדו. ואילו ה': ישמעאל, [משה] שלמה ואשהו ומלך משיח. ישמעאל מנין? ויאמר לה מלאך ד' [I. 16, 11]. דא' למה נקרא שמו ישמעאל ששמע הקב"ה תפלת אברהם שהתפלל בשבילו. שני' וירע הדבר בעיני אברהם [I. 24, 4] השיבו הקב"ה: וישמע אלהים את קול הנער [I. 21, 17]. דא' בשביל עשרים דברים שעתידין בני ישמעאל לחדש באחרית הימים. שלמה מנין? כי הגה בן גולד [I. Reg. 13, 2]. דא' למה שלמה, ששלמה בנין הבית על ידו, ותשלם המלאכה. דא' למה שלמה חסר. וזו? שלא עמד בצדקתו, מה כתיב ביה, ויהי לעת זקנתו שלמה נשוי [I. Kön. 11, 4] או יבנה שלמה [Ebd. 7], ויתאנה [Ebd. 9]. ומה הוא זאת, [V. 11] וזאת התורה. אשר שם משה לפני בני דתה עמו וקרא בו אחר כל ועלה. ולא שמרתי את בריתי ואת חוקתי. אשר צויתי עליך. מה הוא? קרוע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך [Ebd.]. ובשביל כבוד ירושלים לא ניפלה כל המלכות ממנו. מה נאמר שם: ויהי בעת ההיא וירבעם. [I. Kön. 11, 29] ויתפוש אחיה. [Ebd. 30]. כשנחלקה המלכות מיד מה נאמר שם בן ארבעים ואחת שנה רחבעם במלכו [II. Chr. 12, 13] ושבע שנה מלך בירושלים העיר אשר, וזו? וכי עד עכשיו לא למדנו שבוחר ד' ביה, אלא בשביל כבוד ירושלים. וכתיב רחבעם מלך בירושלים, וכי עד עכשיו לא למדנו שעל יר מלך? והלא כבר נאמר. ובני י' היושבים בערי יהודה. וימלך. וזו? [II. Chr. 10, 17]. אלא ללמד שאמרי

* Pirke d. R. E. K. 32 hat 6 (vgl. dazu Jalkut. 44); G R K. 45 hat drei, vgl. auch j. Ber. K. 1. H. 8. Ein Frgm. ה' שמונה שנים לשמנה ימים. שני' וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים. ק. בן מאה שהיה אברהם בן מאה שנה באותה שעה שנא' ואברהם בן מאה שנה בהולד את יצחק בנו [I. 21, 4]. והוות א' מן ה' בני אדם שנקראו שמו עד שלא נולדו. ואילו ה': ישמעאל, [משה] שלמה ואשהו ומלך משיח. ישמעאל מנין? ויאמר לה מלאך ד' [I. 16, 11]. דא' למה נקרא שמו ישמעאל ששמע הקב"ה תפלת אברהם שהתפלל בשבילו. שני' וירע הדבר בעיני אברהם [I. 24, 4] השיבו הקב"ה: וישמע אלהים את קול הנער [I. 21, 17]. דא' בשביל עשרים דברים שעתידין בני ישמעאל לחדש באחרית הימים. שלמה מנין? כי הגה בן גולד [I. Reg. 13, 2]. דא' למה שלמה, ששלמה בנין הבית על ידו, ותשלם המלאכה. דא' למה שלמה חסר. וזו? שלא עמד בצדקתו, מה כתיב ביה, ויהי לעת זקנתו שלמה נשוי [I. Kön. 11, 4] או יבנה שלמה [Ebd. 7], ויתאנה [Ebd. 9]. ומה הוא זאת, [V. 11] וזאת התורה. אשר שם משה לפני בני דתה עמו וקרא בו אחר כל ועלה. ולא שמרתי את בריתי ואת חוקתי. אשר צויתי עליך. מה הוא? קרוע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך [Ebd.]. ובשביל כבוד ירושלים לא ניפלה כל המלכות ממנו. מה נאמר שם: ויהי בעת ההיא וירבעם. [I. Kön. 11, 29] ויתפוש אחיה. [Ebd. 30]. כשנחלקה המלכות מיד מה נאמר שם בן ארבעים ואחת שנה רחבעם במלכו [II. Chr. 12, 13] ושבע שנה מלך בירושלים העיר אשר, וזו? וכי עד עכשיו לא למדנו שבוחר ד' ביה, אלא בשביל כבוד ירושלים. וכתיב רחבעם מלך בירושלים, וכי עד עכשיו לא למדנו שעל יר מלך? והלא כבר נאמר. ובני י' היושבים בערי יהודה. וימלך. וזו? [II. Chr. 10, 17]. אלא ללמד שאמרי

* s. Pirke d. R. E. 30, wo nur 15 Dinge angegeben werden.

על יהודה לא היה תנון למלך ונתוסף לו שבט בנימין דכתיב ויהי לרבעם יהודה ובנימין. ראה מה כתיב בו. ויהי כהכין II Chr. 12, 1 וכי גם קדש היה בארץ [I. Kön. 14, 24] ומה עשה? ויהי בשנה החמישית למלך רבעם עלה ששק. [II. Chr. 12, 2, Ebd. 25] וכתיב ושמועיהו הנביא. [Ebd. 25] מי גרם מתחלה הצרה הזאת? שלמה. ד"א למה בדהא ולא בשאי ווין, כנגד שנות בנן הבית. משנפטר שלמה כמה חשבון האותיות? שלום. מאת חמש. ובנן הבית כמה היו? ארבע מאות, ועשר צא סך, הוסיף עליהן שנות מלכות שלמה מן שנה רביעית למלכו דכ' ויהי בשמונים וד מאות שנה [I. Kön. 6, 1] ואותה שנה, תורה(?) היא(?) השנה שנחבר בה הבית. ו' שמות נקראו לו לשלמה. שלמה כדאמרן. ידידיה דכתיב ויקרא את שמו ידידיה [II. S. 12, 25] ידידו של הקב"ה. אמר הקי יבוא ידידי שלמה, ויבנה ידיד, מה ידידות משכנתך [Ps. 84, 2] להקב"ה שנקרא ידיד, אשירה נא לידידי [Jes. 5, 1]. ולבנימן אמר ידיד [V. 33, 12] ומפני מה זכה בנימין להקדש? מפני שלא נכנס במכירת יוסף, כדי [אברהם נקרא ידיד] שג' מה לידידי בביתי [Jer. 11, 15] ישראל שג' נתתי את ידידותי ופשי בכף אויביה. [Jer. 12] קהלת שכל דבריו נאמרין בהקהל שג' או יקהל שלמה [I. K. 8, 1]. אנוור שהיה אנור דברי תורה וחכמה. אגרה בקיר מאכלה [Prov. 6, 8] ובלשון ערבי מועי אלחכמה. יקא, כספל הזה שנתמלא ונשפך כך היתה חכמתו. למואל שגם לאל. איתאל. איתאל. ואוכל. יאשיהו נקרא שמו עד שלא נולד. שג' הגה בן נולד לבית דוד. ולמה נקרה שמו יאשיהו, שמשמט נתישו ישראל מן המלכות. וירגו אחר מותו שהבית תרב.

¹ Kohelet r. K. I (s. 141. 2. 24—32 zu den Namenerklärungen s. ZAW. 1905, p. 368 ff., vgl. Schoenblums Pirke d. R. H. VI. 35 hat sechs. Abot des R. N. K. 39 ed. Schechter, jedoch findet man hier viele Varianten.

² s. Abot d. RN. K. 43 נ"ב ed. Schechter, Sifre. Deut. 352, Men. 53a, Pirke s. ed. Schoenblum VI. 38 und Frgm.

³ So Tanchuma וירא (cf. Aruch, ed. Kohut p. 27), wo dieses im Namen des verlorenen Jelandenu zitiert wird) und ed. Buber, das., anders Midrasch Mischle, p. 103 שאור חלזי Ed. Venedig hat noch לחכמה. Buber will אור in emendiren (N. 1), was aber unnötig, denn dieser Ausdruck ist eine Umschreibung des V. „laufen, eilen“, wörtlich „er sammelte seine Lenden zur Weisheit“.

⁴ Tanchuma hat שהקא (cf. Jalkut Machiri zu Prov. p. 88, 6 und Midrasch Mischle. ed. Buber p. 104 ועת' חטא סכל נקי שווא בן).

⁵ So Kohelet rabba K. I.

⁶ So Tanchuma, anders Midrasch Mischle. p. 104. שהבין אחריותו שלאל. Varianten s. N. 4.

⁷ s. Midrasch Mischle, p. 104. שהיה יכול לעמוד בהם.

⁸ Hier wird die Borajta von den 6 Namen fortgesetzt.

מלך משה לפני שמש ינון שמוי [Ps. 72. 17] שאר שמות הכתובים למעלה. משמות המלאים וכל שקרא הספר במספר שמות מלא שמנאן מנין שלם ורומה קרן. ואת כל העדה הקהילו IV. 1. 18. שמות מלא, שביום שני לו בו ביום פקדו, ללמדך וריוותו של משה. שלא נתעצל בדבר והשאר בשבטים [רשעים סימן]. לאלה תחלק הארץ בנחלה [IV. 26. 53] במספר שמות מלא שכל[ן] שהיו עומדים בערבות מואב צדיקים היו, לכך זכו שתחלוק להם הארץ. ויקנן. נ' במקרא. ב' חסירין ואות מלא ויקנן דוד את הקינה הזאת הארץ. [L. S. 1, 17.]

Für die althebräische Literaturgeschichte sind unsere Fragmente schon deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie eine innere Verwandtschaft mit der lange verschollenen und jetzt durch D. Hoffmann rekonstruierten Mechilta¹ des R. Simon ben Johai erkennen lassen und dieselben vielleicht auch die Spuren beleuchten, auf welchen wir das Alter dieses Midrasch feststellen können. Zwei Belege unterstützen diese Annahme.

I. Mechilta des RSbj. p. 116.
העולה במעלות על המובח לוקח
ואפילו במעלה אחת דכת ולא
תעלה במעלות, במעלה כתיב.

Midrasch s. p. 39.
כל מעלות. במעלות מלא חוץ ולא
תעלה במעלת על מובחי חסר, ולמה?
שאפילו עולה במעלה אחת הוא
נפסל.

Würde unser Midrasch aus der Mechilta des R. Ismael geschöpft haben, dann würden wir eine treue Wiedergabe, des dortigen Wortlauts erwarten: מכאן אמרו עשה כבש למובח (s. Ed. Friedmann, p. 42 cf. Jalkut. I 306).

II. Mech. des RSbj. p. 58.
סום ורוכבו וכי סום אחד ורכב אחד.
הלא כבר נאמר [II. 14. 7] ויקח שש
מאות רכב בחור אלא מלמד שלא
היה לפני המקום אלא בסום אחד
(?כסום. viel.) ורכב אחד בלבד. כיוצא
בו אתה אמור כי תצא למלחמה על
אויבך [V. 20. 1] וכי בסום אחד

Mech. des R. Ismael dagegen p. 24.
וכי סום אחד ורכב אחד ונ' אלא
כששאל עושין רצונו של מקום
אויביו אין עומדין לפניו אלא כסום
אחד ורכבו כיוצא בו.

¹ s. p. 44 N. 1.

² Mechilta des R. Simon s. Jochai, ed. von D. Hoffmann, Frankfurt a. M. 1905.

אומות העולם יוצאין אלא כל זמן
 ישראל עושין רצונו של מקום אין
 אויביהם לפניהם אלא כמות אחד
 ורכבו בלבד.

Weil unser Midrasch die in der alten Exegese so beliebte Unterscheidung zwischen der Zeit, da Israel dem Willen Gottes gehorcht und jener, da es widerspenstig handelt nicht an erster Stelle bringt, wie die Mech. des R. Ismael, sondern am Schlusse, so scheint es klar zu sein, daß unser Midrasch diese Mechilta benutzt hat. Midrasch Lekach.-Tob folgt der Mech. des R. Ismael, hat die charakteristische Unterscheidung gleich voran, (s. ed. Buber II p. 92). Von anderen Quellen sei noch Genesis rabba hervorgehoben (s. p. 9).¹ Jedenfalls stimmen die Frgmte. mit der Parmaer Handschrift überein und darf diese also als das Original angesehen werden.

P. S. Mr. A. Cowley hatte die außerordentliche Güte mir einen Teil von Frgm. Oxford (Nr. 2659. 2) zur Verfügung zu stellen. Das Frgm. hat 8 Blatt, 15 $\frac{1}{2}$, Seiten, 17×13 cm. Der Anfang ist lückenhaft, Ende komplett, einzelne Teile sehr beschädigt.

אתה שני' מי אל כמוך נשא עון. כל וירא יתר [לפני] שהקב"ה רואה את
 הבריות ראיות יתירות ומעביר עליהם. ושל בשר ודם בשביל ראה
 שאדם רואה הוא מורד בראיתו יתיר מחכמתו ויש מלאך אחד שרוא ממונה
 על העין לשמור אותה מן הויקה, [המוקין?] כל נושא כותבין בשן מפני
 שהשכחה מצויה בבני אדם ושל הקב"ה מפני שמשכח עונותיהן של ישראל
 ושל נבלה בין בשונ' בין מויד. כל שמחה כותבין בשן למה שאין שמחה
 עולם הזה שמחה שהיא נמתת. ושל עולם הבא כדי לרבות בשכר וכן ששון.

¹ Obwohl GR. K. 61 (p. 112 z. 30) und K. 63 (p. 114 z. 38) vielleicht unserem Midrasch entlehnt ist; allein in der jetzigen Gestalt ist unser Midrasch in die Zeit nach der Redaktion von GR. zu setzen. Vielleicht lag unser Midrasch bereits dem Redaktor des von einem Autor des XI. Jahrhunderts zitierten Midrasch zuta zum Hohenlied, ed. von Buber (Berlin 1894 p. 39) vor, denn die dortige Sage setzt die Kenntnis von unserem Midrasch voraus. Der zitierte handschriftliche Midrasch (s. 6) wird auch nicht älter sein als das XI. Jahrhundert und schloßte wahrscheinlich auch aus unserem Midrasch.

² s. Werth. Nr. 61, Berliner p. 38 verschieden.

³ Dieser Nachsatz fehlt in den Ausgaben.

*הדרם ודדדום. למה? ער שלא גמל שכר משלמה היה רם, וכיון שגמל שכר נעשה רום. עמידוד *עמידוד (?עם הד) למה אמר הקב"ה יוסף היה עמי ועמה לא היה דכת ולא שמע עליה לשב אצלה. בשש חסר. שלא עבדו ישראל העגל אלא שש שעות. לזת חסר ללמדך ששנים מן הראש שונים נמסלו.

Nach den Fragmenten dürfen wir also folgendes Ergebnis bezüglich des Verhältnisses der Fragmente und Editionen annehmen. Frgm. Oxford hat die Rezension der Münchener Handschriften und Frgm. Cambridge die der Parmaer Handschrift. Wertheimers Frgm. ist in Oxford und hat die Nummer 2854, B. 6 in dem demnächst erscheinenden Catalogue des Mr. Cowley.

¹ Berliner p. 38. Das ganze Frgm. korrespondiert mit der Münchner Hs, nur Varianten.

² Berliner p. 38.

* Die mit einem Sternchen bezeichneten Partien fehlen in den Cambridger Fragmenten.

Szenicz, (Ungarn) 27. XII. 05.

DR. ARTHUR MARMORSTEIN.

Alttestamentliches aus den griechischen Synaxarien.

Von Eb. Nestle in Maulbronn.

Im Anhang zu des Epiphanius Vitae prophetarum, die ich 1893 in meinen „Marginalien und Materialien“ herausgab, veröffentlichte ich eine Übersicht über die Gedenktage der alttestamentlichen Propheten in den christlichen Kalendern und knüpfte daran einige weitere Bemerkungen über alttestamentliche Personen in diesen Quellen. Da der Wink, diese Quellen für das A.T. zu verwerten, nirgends Beachtung gefunden hat, soweit ich sehe, weder in Kommentaren noch Wörterbüchern noch Enzyklopädien, teile ich noch einmal einiges aus diesem Gebiete mit, indem ich mich auf die griechischen Synaxarien beschränke, die in Delchaye's Ausgabe jetzt so bequem vorliegen: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris: Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis Synaxariis selectis opera et studio Hippolyti Delchaye 1902. fol. Ich folge, ohne alles weitere zur Sache gehend, der Ordnung des Alten Testaments, nicht der des griechischen Kirchenjahrs, das mit dem 1. September beginnt.

1) Zur Weltschöpfung gibt uns SC — dies die Abkürzung für das Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae; Ss ist Abkürzung für die „Synaxaria selecta“ —, und nur dieses, in der Einleitung zum Monat März folgenden Aufschluß:

Οὗτος ἀρχὴ μηνῶν καὶ πρῶτος διαγορεύεται παρὰ τῷ θεσπεσίῳ Μωσεί (Ex. 12, 2).

Ἐν τούτῳ γὰρ μανθάνομεν τὰ πάντα παραχθῆναι ὑπὸ Θεοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι· καὶ ὄντων ἐκ τοῦ τὴν γῆν ἀναδιδόναι τότε βοτάνας καὶ σπεῖρειν (sic, var. σπεῖρσεν)

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. I. 1907.

σπέρμα κατὰ τὴν θείαν πρόσταξιν, καὶ ἐνεαρίζειν καὶ γαληνιάν τὴν τε θάλασσαν καὶ τὸν οὐρανὸν διαυγέστερον γίνεσθαι τῆς ἐκ (*var.* ἐκ τῆς) τοῦ χειμῶνος νεφώσεως καὶ ἀχλύος ἀπηλλαγμένον (*var.* — ου).

Ἐν τούτου (*var.* — ψ) τῇ εἰκοστῇ πέμπτῃ καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐπλάσθη χειρὶ Θεοῦ.

Ich füge gleich die Fortsetzung bei:

Ἐν τούτῳ καὶ ὁ Ἰσραηλίτης λαὸς τῆς Φαραωνίδος ἀπελύθη χειρὸς καὶ τὴν ἐρυθρὰν διεπέρασε καὶ τὸ πάσχα ἐπετέλεσε· ἐν τούτῳ καὶ εἰς τὴν γῆν εἰσῆλθε τῆς ἐπαγγελίας.

Ἐν τούτῳ καὶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ κατελθὼν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ᾤκησεν εἰς τὴν μακαρίαν κοιλίαν τῆς ἀειπαρθένου Μαρίας τῆς (*var.* πανάγνου) θεοτόκου, σάρκα ἐξ αὐτῆς δανεισάμενος.

Ἐν τούτῳ καὶ τὸν διὰ σταυροῦ θάνατον κατεδέξατο καὶ τὴν ἀνάστασιν ἡμῖν ἐν αὐτῷ θεοπρεπῶς ἐνεκαίνισεν.

Ἐν τούτῳ πιστούμεθα καὶ τὴν κοινὴν ἀνάστασιν καὶ παγκόσμιον κρίσιν καὶ τὴν παντελεῖ καὶ ἀκατάλυτον ἀποκατάστασιν γενήσεσθαι.

Also Anfang, Mitte und Ende der Weltgeschichte knüpft sich an den Monat März, insbesondere an den 25sten. Ich unterlasse es, die Zusammenhänge dieser Vorstellungen mit jüdischen Spekulationen zu verfolgen; nur darauf weise ich hin, daß auch hieraus klar wird, warum wir noch jetzt Weihnachten am 25. Dezember feiern.

2) Über Adam enthält SC außer der vorstehend mitgeteilten Nachricht von seiner Erschaffung am 25. März nur noch die gelegentliche Bemerkung unterm 6. Januar, daß man an diesem Tag τὰ ἅγια Θεοφάνια feiere:

Ἐν αὐτῇ γὰρ τῇ ἡμέρᾳ αὐτὸς ὁ Θεὸς λόγος τὸν παλαιὸν Ἀδὰμ ἐνδυσάμενος καὶ πάντα τὰ νόμιμα ἐκτελερώσας πρὸς τὸν μέγαν Ἰωάννην τὸν προφήτην παραγίνεται βαπτισθὲν σόμενος.

Aber diese gelegentliche Erwähnung erklärt mir mit einem

Schlag, warum das Erscheinungsfest auf den 6. Januar verlegt wurde. In der Zeitschrift für neutestl. Wissenschaft 4 (1903) 349 habe ich auf eine Abhandlung des Stuttgarter Chronologen Bilfinger hingewiesen, welche den ersten eingehenden Versuch biete, diesen Ansatz zu begründen (11. Tybi = 6. Jan. = 15 Monate vor dem 29. Phamenot = 25. März, als Todestag Jesu). Es ist viel einfacher: Der 6. Tag des neuen Jahrs entspricht dem 6. Schöpfungstag; der 25. März entstammt jüdischen, der 6. Januar heidenchristlichen Spekulationen über den ersten und zweiten Adam.

Einen besonderen Gedächtnistag für Adam und Eva, wie in allen deutschen protestantischen wie katholischen Kalendern am 24. Dez., gibt es in den griechischen Synaxarien nicht. Eva wird in Delehaye's Registern nur zum 8. Sept. (Mariä Geburt) gelegentlich erwähnt. Ebenso sucht man in diesen Registern vergeblich Namen wie Abel, Seth u. s. w., die zum Teil noch in unsern heutigen Kalendern ihre Stelle haben und schon in der Litanei von St. Amand sich finden (s. meine Vitae proph. p. 64). Dieses Fehlen erklärt sich aber zum Teil aus einer Auslassung Delehaye's.

Das 4. Kapitel seiner Einleitung de synaxariorum fontibus, das in § 2 Synaxarium fontes singulatim namhaft macht, sagt in dieser Hinsicht:

E Veteri Testamento tum patriarchae tum prophetae colendi proponuntur. Et illorum quidem celebriores suas habent memorias a ceteris distinctas ut Jesus Nave . . . Moyses . . . Job; ceteris generatim affixa est una dies quae dicitur Sanctorum Patrum dominica videlicet ante Nativitatem Christi, qua in codicibus M^a recitatur longa nominum series (quam nos silentio pressimus) inde a protoparentibus, primo virorum Abel, Seth etc. ad Daniel usque cum tribus pueris, dein mulierum a Sarra ad Susannam; singulis autem subicitur duplex senarius, e Christophorea suppellectili depromptus. Praeterea in codicibus M^a hinc inde inter commemorationes breviores viri mulieresve Veteris Testamenti occurrunt.

3) Vor diesem Sonntag der Väter des Alten Testaments ist aber noch ein anderes Fest zu erwähnen, das bei strenger Ein-

haltung der geschichtlichen Ordnung noch vor Adam und Eva, ja vor der Erschaffung der Welt zu erwähnen gewesen wäre. Vor die Erschaffung der Körperwelt fällt ja nach der traditionellen Exegese, die Erschaffung der Geisterwelt und der Sturz eines Teils der Geisterwelt. Die griechische Kirche hat auch Feste für diese Geisterwelt im allgemeinen und für ihre hervorragendsten Vertreter wie Michael, Raphael, Gabriel im besonderen.

Am 8. Nov. verzeichnen alle Synaxarien:

ἡ σύναξις τῶν ἀσωμάτων.

Außer in Fa, das einen besonderen Text gibt, lautet die Begründung übereinstimmend so:

Βουληθεὶς ὁ πανάγαθος καὶ φιλόανθρωπος Θεὸς τοῦτον τὸν κόσμον δημιουργῆσαι, πρῶτον ἐνενόησε τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους καὶ τὸ ἐννόημα γέγονεν ἔργον.

Ἐνέταξε δὲ ἐκάστη τάξει ταξίαρχην καὶ ἀρχιστράτηγον, εἰς δὲ τῶν ταξιαρχῶν Σαμὰηλ (var. in S^a Σαταναήλ) καλούμενος, ὁ καὶ διάβολος, ὑπερηφανευσάμενος καὶ ἑαυτὸν νομίσας θεόν, ἐξέπεσε τῆς ἀξίας αὐτοῦ καὶ ἐρρίφη ἐκ τοῦ οὐρανοῦ μετὰ τοῦ ὑπ' αὐτὸν τάγματος. Ὑπάρχων δὲ ἐτέρας ἀγγελικῆς τάξεως ἀρχιστράτηγος ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ καὶ ἰδὼν τὸν ἀποστάτην πεσόντα, συνήγαγε τοὺς τῶν ἀγγέλων χοροὺς καὶ εἰπὼν „Πρόσσωμεν“ ὕμνησε μετὰ φωνῆς τὸν τῶν ὄλων Θεὸν ὡσαυτεῖ λέγων ὅτι: „Πρόσσωμεν ἡμεῖς οἱ κτιστοὶ γεγονότες καὶ τῷ Θεῷ παριστάμενοι· τί πεπόνθασιν οἱ μεθ' ἡμῶν μέχρι τοῦ νῦν φῶς ὑπάρχοντες καὶ νῦν γενομένοι σκότος“; Ἡ τοιαύτη οὖν συγκρότησις ὀνομάσθη σύναξις τῶν ἀσωμάτων τοῦτ' ἐστὶν προσοχή καὶ ὁμόνοια καὶ ἑνώσις.

Ähnlich findet sich auch zum 11. Jan. in SC (und einigen andern) σύναξις τῶν ἁγίων μυρίων ἀγγέλων.

In Fa (Pariser Hds.) wird aber schon am 8. Nov. fast ausschließlich Michael gefeiert: er erschien Abraham und Lot, Jakob auf der Flucht vor seinem Bruder, zog Israel aus Ägypten voran, redete mit Bileam und Josua, daher die Christen ihn ganz besonders als προστάτην καὶ φύλακα τῆς ζωῆς ἡμῶν an diesem Tage feiern. —

Als solcher hat er noch eine ganze Reihe eigener Feste, auf die wir hier so wenig eingehen wie auf die Raphaels und Gabriels.

4) Am auffallendsten ist, daß Henoch und Noah in Delehayes Register nicht erscheinen, — das erklärt sich aus der obenangeführten Auslassung; dagegen erfahren wir aus Anlaß des Gedenktages des Propheten Ezechiel, daß das Grab des (Sem und) Arphaxad eine Doppelhöhle war, nach deren Muster Abraham später das Grab der Sara bei Hebron machen ließ (21. Juli). Lehrreich sind dabei die Varianten zwischen SC und den von mir gedruckten Texten. Letztere bieten übereinstimmend:

ἐν ἀγρῷ Μεσοῦ ἐν [b + τῷ] τάφῳ Σῆμ καὶ Ἀρφαζὰδ πατέρων Ἀβραάμ;

in SC heißt es:

ἐν ἀγρῷ Μεσοῦ, ἐν τάφῳ δὲ ἦν (var. ὡς ἦν) Ἀρφαζὰδ πατέρων (var. πρών) Ἀβραάμ.

Dies Beispiel möge genügen, um vor unkritischer Benützung des Delehayeschen Textes zu warnen.

5) Außer dem schon genannten Sonntag der Väter wird beim 9. Okt. — warum gerade an diesem Tag? — ein besonderer Gedenktstag für Abraham und Lot in SC und fast allen Ss (mit Ausnahme von B und Ba) kurz erwähnt:

Καὶ μνήμη Ἀβραάμ πατριάρχου καὶ Λὼτ τοῦ ἀνεψιοῦ αὐτοῦ.

Über „Loth, propheta“, in den lateinischen Sammlungen am 10. Okt., s. kurz meine Materialien S. 60. Von Abraham wird an der κυριακὴ πρὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἢ λεγομένη τῶν προπατόρων¹ folgende Biographie und Charakteristik gegeben.

Τὰ κατὰ τὸν μακάριον Ἀβραάμ ἀπὸ τῆς βίβλου τῆς

¹ Zu dieser Überschrift hat Delehaye keine Variante; offenbar ist aber ~~πρὸ~~ zu streichen oder hinter ~~πρὸ~~ zu ergänzen τῆς Χριστοῦ γεννήσεως. In den meisten Synaxarien ist dieser Sonntag nach dem 16. Dez. eingereiht, in andern nach dem 17., 18., 19. oder 20sten. Die erste Einreihung erklärt sich aus der Bestimmung, die Gregory Textkritik 373 aus Evl 303 mitteilt. Die jetzigen griechischen Kalender unterscheiden das, was wir 3. und 4. Advent nennen, als κυριακὴ τῶν ἁγίων προπατόρων und κυριακὴ πρὸ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως τῶν ἁγίων πατέρων s. Nilles, Kal. II, 539. 541.

Γενέσεως τῷ θεσπεσίῳ ἱστορηθείσης Μωσεί, καὶ σοφοὶ καὶ ἰδιῶται γινώσκοντες, εἰς ἐπήκοον γὰρ κατὰ τὰς νηστευσίμους ἀναγινώσκομεν ἡμέρας — οὐκ ἀγνοοῦμεν, ὅτι ἐκ τῆς Χαλδαίων χώρας ὁρμάται καὶ ὅτι ἐθνικὸς (ἔθνος γὰρ πρὸ τῶν Ἰουδαίων οἱ Χαλδαῖοι) καὶ ὅτι πατέρα εἰδωλολάτρην ἐστὶν ὑπογραφόμενος· ἀλλ' ὁμως καὶ ἀπὸ τοιούτου τὸ γένος κατὰ γυναικὸς οὐδὲν ἔσχε κώλυμα πρὸς θεογνωσίαν. Ἄλλ' εἴ τι δεῖ καὶ παράδοξον εἰπεῖν, ἐντεῦθεν πρὸς τὴν τοῦ ὄντος κατάληψιν μάλλον ἐχειραγωγῆθη. Κατανοήσας γὰρ, ὡς οὐδὲν τῶν κτισμάτων Θεός, καὶ τὴν εὐταξίαν τῶν ὄντων συνιδῶν, ἐκ τῶν ὁρωμένων τὸν ἀόρατον ἔγνω καὶ Θεὸν τοῦτον προσεκύνησε διακρατοῦντα καὶ κυβερνῶντα τὰ πάντα καὶ τοῖς οὐσι τὴν φαινομένην εὐκοσμον τάξιν ἐπιτιθέντα. Ὅς καὶ χρηματισθεὶς καὶ τὴν οἰκίαν καταλιπεῖν κελευσθεὶς τοῦτο δὴ καὶ ποιεῖ μὴδὲν τῇ πίστει διακριθεὶς· καὶ γέρας τῆς ὑπακοῆς ἐν βαθεῖ γήρᾳ υἱὸν τὸν Ἰσαὰκ γεννηθῆαι λαμβάνει καὶ τὸ πολλῶν ἐθνῶν γενέσθαι πατέρα. Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὸν Ἰακωβ καὶ ἀπὸ τούτου τὸν Ἰούδαν, ἀφ' οὗ καὶ ὁ Χριστός, καὶ τοὺς λοιποὺς αὐτοῦ ἀπογόνους κτᾶται· τοσοῦτον γὰρ ὑπῆρχεν ὁ πατριάρχης οὗτος Ἀβραάμ φιλόθεος, ὡς καὶ προσταχθεὶς παρὰ Θεοῦ θῦσαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητὸν τὸν Ἰσαὰκ, μὴ ἀποσχέσθαι, ἀλλὰ προθύμως ἀπάρχασθαι τοῦ κατασφάζαι αὐτόν· καὶ γε πάντως τοῦτο ἀπετέλεσεν, εἰ μὴ θεία οὐρανόθεν φωνὴ τοῦτον, ὡς ἴσμεν διεκώλυσεν, ἀντιδοῦσα κριὸν εἰς ὀλοκάρπωσιν. Τοῦτον ὡς προπάτορα Χριστοῦ γεγονότα μνήμης ἀξιοῦντες, οἱ θεοφόροι πατέρες ἡμῶν καὶ διδάσκαλοι παρέδωκαν ἡμῖν ταύτην ποιεῖν ἐγγύς που καὶ οὐ κατὰ διάστασιν πολλῶν ἡμερῶν τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τάχα κατὰ θείου Πνεύματος ἐμπνευσιν τοῦτο καὶ οὐχ ἀπλῶς διαταζάμενοι καὶ τυπώσαντες. Ἐπεὶ γὰρ φιλανθρωπίας ὁ ὑπεράγαθος σωτὴρ καὶ φιλάνθρωπος γενάρχην αὐτὸν καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ ἔχειν κατηξίωσεν, ἐδικαίωσαν τῆς πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ ἀναδείξεως οὐ πόρρω πάνυ τὴν τούτου μνηεῖαν πανηγύρεως ἀγειν ἡμέραν ὡς γενάρχου τε καὶ προπάτορος.

Wie alt diese hier fast auf göttliche Inspiration zurückgeführte Ansetzung ist, weiß ich nicht. Nach Matthaei, Nilles etc. liest man an dem Tag die Genealogie Matth. I, 1—25, die mit Abraham beginnt, die Namenliste selbst aber beginnt (wie Luk. 3) mit Adam. Über Ausgaben, welche die Liste oder die Distichen weglassen oder kürzen s. Nilles II, 542 f.

6) Der Name Abrahams ist der erste der alttestamentlichen Personennamen, der häufiger wiederkehrt. Wer alles zusammenstellen wollte, was zum A. T. aus den Synaxarien zu entnehmen ist, müßte die 140 Spalten Register von Ααρων-Ωση daraufhin durchsehen, welche Personennamen dem A. T. entstammen und wie häufig solche vertreten sind. Er müßte weiter die palästinischen Ortsnamen sammeln und sehen, welchen Beitrag sie zur Geographie Palästinas geben. Ich führe nur eine Stelle über Sodom und das Tote Meer an, auf die das Register nicht führt. Zum 30. April verzeichnet Delehaye aus Bb C Cg, daß man einen Abschnitt verliest: Über das Feuer unter der Erde und die heißen Wasser, aus der Predigt (λόγος) des heiligen Patricius und weiter: περὶ τοῦ ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδομένου πυρὸς καὶ τοῦ κολαστικοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ ἁγίου Πιονίου.

Ein Schriftsteller Pionius kommt im Register von Herzogs Enzyklopädie nicht vor; ob es der Pionius ist, den Bardenhewer Geschichte der altkirchlichen Literatur II, 616 zur Schlußschrift des Martyriums Polykarpus nennt, weiß ich nicht. Es heißt von ihm:

ὁ δὲ ἅγιος Πιόνιος λέγει ὅτι „Ἐγὼ τὴν Ἰουδαίαν περιελθὼν καὶ περάσας τὸν Ἰορδάνην, ἐδεασάμην γῆν μαρτυροῦσαν ὀργὴν Θεοῦ ἕως τοῦ νῦν, δι' ἧς ἐποίουν οἱ ἀσεβεῖς ἀμαρτίας, ξενοκτονοῦντες καὶ εἰς αἰσχρὰ βιαζόμενοι· εἶδον κάπνον εἰσεῖν καὶ νῦν διαβαίνοντα καὶ γῆν περιτεφρουμένην ἄμοιρον παντὸς καρποῦ καὶ πάσης ὑγρᾶς οὐσίας. Ἐπεὶ δὲ τοῦτο μακρὰν δεάσασθαι τὸ ἄμοιρον ἐν Αἰτνῇ πῦρ, διὸ μαρτυροῦμεθα περὶ τῆς μελλούσης διὰ πυρὸς γίνεσθαι κρίσεως ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ“. Καὶ ταῦτα μὲν οἱ ἅγιοι.

Wer trotzdem nicht glauben wolle, den verweist der Redner auf den Anblick von Lipari, wo man sage: ἡνίκα τις ἀσεβῆς καὶ

παράνομος ἀκουσθῇ ὅτι τὸν βίον ἀπέλιπε, τότε κάκεῖνοι οἱ τόποι τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς βροντὰς ἔχουσιν, ὡς ἐν αὐτοῖς καταδικαζομένων τῶν ψυχῶν αὐτῶν. Ebenso auf einen Vesuvausbruch, den er (der Redner) Gregorius auf der Rückreise von der zweiten Heiligen Synode in Nicäa mit angesehen habe, wobei die Lava bis gegen 6 Meilen herabkam und 6 Tage lang alles verbrannte, ἕως οὗ Στέφανος, ὁ τηνικαῦτα ὀσιώτατος ἐπίσκοπος, μετὰ λιτῆς ἐξελθὼν καὶ πλησίον αὐτοῦ γενόμενος ἐδείρῃ τοῦ Θεοῦ καὶ κατεπαύθη.

Textkritisches

von M. Th. Houtsma.

Jes. 6, 5.

In dieser allbekannten Stelle ist גִּמְטִי' unbedingt in גִּמְטִי' (statt גִּמְטִי' vgl. Lev. 11, 43: וְגִמְטִי') zu verbessern auf Grund des Contextes כִּי אִישׁ מִמָּא שְׁפִתִּים אֲנִי וְבִתּוֹךְ עִם מִמָּא וְגִ' Lautliche Verwechslungen eben zwischen ג' und ט' kommen auch sonst vor, z. B. Hab. 3, 6 (וְיִמְט' statt וְיִמְט'), sogar bei den nämlichen Verb., wie an unserer Stelle, nämlich Hiob 18, 3. Vgl. Perles, Analekten zur Textkritik des A.T. S. 67 ff. Den richtigen Sinn hat allein das Targum durch die Übersetzung תְּבִית ausgedrückt.

Jes. 31, 5.

Das hier gebrauchte Bild der fliegenden Vögel עֲפֹת כְּצִפִּירִים ist aus zweierlei Gründen zu beanstanden: erstens ist, weil Jahwe damit verglichen wird, der Plur. unmöglich, und zweitens ist das Fliegen unpassend. Um den Text sicher zu verbessern, müssen wir damit anfangen, den ersten Fehler zu beseitigen, indem wir den Sing. כְּצִפִּיר einsetzen und sodann aus den übrig bleibenden Konsonanten die richtige Lesart קִרְיָת wiederherstellen. Eine weitere Begründung dieser Emendation ist wohl überflüssig; ich verweise nur auf den Context und Stellen wie Deut. 32, 11, Matth. 23, 37 und Gen. 1, 2. Der Prozeß der Textcorruption ist hier schon weiter fortgeschritten. Veranlassung dazu gab wiederum die überaus häufige lautliche Verwechslung der Gutturale ח' und ע', sodann das Unleserlichwerden des Buchstaben ק', daraufhin wurden die Worte unrichtig abgeteilt und die Lesung von צִפִּיר im Plur. zog schließlich die Lesung von עֲפֹת ebenfalls in Plur. nach sich.

Klagel. 4, 14.

Das in den alten Übersetzungen auf verschiedene Weise wiedergegebene Wort עורים Blinde ist falsch und in ערופים Nackende zu verbessern. Allerdings ist auch der zweite Stichos dieses Verses nicht unversehrt auf uns gekommen, wie bereits das unmögliche בלא יוכל statt בבלי יכל (vgl. LXX) oder ולא יוכל beweist, doch weil vielleicht ein Wort ausgefallen ist, ist eine sichere Emendation unmöglich.

Ps. 32, 4.

Das hier vorkommende, außerdem nur vom Targum bezeugte απ. λεγ. בתרבוני ist an sich verdächtig. Die griechische Übersetzung ἐν τῷ ἐμπλατύνειν und die Syr. ܡܠܬܐ weisen auf einfaches בתרב oder בתרבי. Letzteres ist das Richtige, nur soll man lesen: בתרבי וכתרבי im Winter und im Sommer, parallel mit ויום ולילה in dem ersten Stichos. Das hier vorkommende ebenfalls schwierige Wort לשדי wird man, wenn man nicht wagt, nach Klq. 1, 20 לקדי zu emendiren, in der in den Wörterb. angegebenen Bedeutung festhalten müssen.

Neh. 2, 13.

Die ungewöhnliche Schreibweise des Wortes נֶמֶט mit מ statt נ beweist schon, daß die Worte unrichtig abgeteilt sind: das מ ist also vor das folgende Wort zu setzen, welches מִסְכָּנִים zu lesen ist, welches sofort bestätigt wird durch 1, 3, wo ebenfalls das Pu'al gebraucht wird. Das übrigbleibende הֵן gehört zum vorhergehenden Worte אֶשֶׁר, nur soll man wahrscheinlich ein ' hineinfügen und lesen אֶשְׁרֵיהֶן, welches Wort nur in der Form, nicht in der Bedeutung verschieden ist von אֶשְׁרֵינָא (aram.) in Ezr. 5, 3 und 9. An allen diesen Stellen scheint mit dem Worte nicht viel anderes gemeint zu sein als Mauer, doch gewiss hat es eine spezielle architektonische Bedeutung, etwa Torgebäude oder dessen Eckpfeiler. Die von Haupt, SBOT Ezr. Neh. 34 angekündigte Abhandlung über dieses Wort ist mir nicht zu Gesicht gekommen, und ich weiß überhaupt nicht, ob dieselbe wirklich erschienen ist.

Jedenfalls bestätigt meine Emendation Haupt's Vermutung, daß die Aussprache in Ezr. nicht ursprünglich ist und daß ein gewisser Zusammenhang mit den bekannten **אֲשָׁרִים** besteht.

Neh. 10, 30.

Das Wort **אֲדִירִים** gibt hier keinen Sinn und ist auf Grund der griechischen Übersetzung *κατηράσαντο αὐτοὺς* in **קָטְרָה** zu ändern, sodaß die Übersetzung lautet: sie verbinden sich für ihre Brüder durch Fluch und treten in eidliche Verbindung und Schwur usw.

Zum Schluß eine Bemerkung über das Wort **מִשְׁחֵית**. Damit wird eine besondere Abteilung in den alten orientalischen Heeren gemeint, welche die Aufgabe hatte, Bäume umzuhauen, Brunnen zu verschütten, Häuser und Gebäude einzureißen usw. In diesem Sinne finden wir es: 1 Sam. 13, 17; 14, 15; Jer. 22, 7, wofür Ez. 21, 36 **חֵרֶשׁ מִשְׁחֵית** steht. Zu ihren Waffen (?) **כְּלֵי מִשְׁחֵית** Ez. 9, 1 gehörte u. a. der Axt **קָרִים** Richt. 9, 48; Jer. 46, 22. Auch unter den himmlischen Heerscharen ist der **מִשְׁחֵית** vertreten: Ex. 12, 13, 23; 2 Sam. 24, 16.

Was das in den angeführten Kapiteln Sam. neben **מִשְׁחֵית** stehende **הַמִּצֵּב** betrifft, so hat Klostermann dafür die Lesung **הַמִּצֵּב** empfohlen. Allerdings kann **הַמִּצֵּב** etymologisch nur den Ort, wo etwas steht, andeuten, und kommt es tatsächlich in diesem Sinne Jos. 4, 3, 9 und Jes. 22, 19 vor. Doch auch **הַמִּצֵּב** ist nicht recht passend; man erwartet eher eine Ableitung von **צָבָא**, etwa in dem Sinne eines Part. Hoph'al (vgl. 2 Kön. 25, 19).

Bezeichnet der Nabl' in Jes. 3, 2 usw. den „Sachwalter“?

Von Ed. König.

In der Rede Jes. 2, 22—4, 1, worin der Zusammenbruch der männlichen und weiblichen Stützen, d. h. des ganzen Umfangs der sich zu Säulen des damaligen jüdischen Staatswesens aufwerfenden Persönlichkeiten angedroht wird¹, beginnt die Aufzählung mit „Held und Kriegermann, Richter und Prophet, Wahrsager und Ältesten“ (V. 2). Diese Aufzählung ist, obgleich man wegen der teilweisen Unklarheit der angewendeten Reihenfolge ihre Originalität nicht ohne Grund in Zweifel gezogen hat, doch auch von Duhm, Marti und Condamin² stehen gelassen worden, da ein begründetes Urteil über die Grenzen der etwaigen späteren Auffüllung des Textes nicht abgegeben werden könne. Vor kurzem aber ist „der Wahrsager“ bestimmt als eine aus jener Reihe auszuschaltende Größe bezeichnet worden³. Der *ḥosem* gehöre in den folgenden Vers. Hier nun durchläuft die Aufzählung „den Anführer von Fünfzig und die Respektsperson und den Katgeber

¹ Zu „jeglicher Stütze usw.“ (vgl. m. Syntax § 91) ist „jegliche Stütze von Brot und jegliche Stütze von Wasser“ nach meiner Meinung die Glosse eines Lesers, der nicht das erwähnte *fuldor* auf 3, 2—15 und das *fultrix* auf 3, 16ff. zu beziehen wußte.

² Alb. Condamin, *Le livre d'Isaïe* (1905).

³ Von H. Winckler in „Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient“ (1906), S. 26 f.

und den, der weise ist in Heimlichtuereien¹, und den, der gescheit ist in Zaubergeflüster“,² auch wieder die Kategorien der militärischen, zivilen und religiösen Autoritäten des Gemeinwesens. Da die letzterwähnte Sphäre schon durch zwei Bezeichnungen vertreten ist, so besteht zunächst kein inhaltlicher Grund, diese Reihe noch durch den Wahrsager zu erweitern. Ein formeller Grund zur Versetzung von *košem* nach V. 3 läßt sich aber auch nicht geltend machen, weil dann zwar in V. 3 sechs Größen entstünden, dafür aber in V. 2 die Sechszahl auf fünf verringert würde. In V. 2 ist aber die Erwartung, daß Paare von Autorität beanspruchenden Persönlichkeiten aufgezählt seien, gleich durch den Anfang der Reihe, nämlich „Held und — gewöhnlicher — Kriegsmann“ nahegelegt. Indes Winckler hat ja einen besonderen Anlaß, diese Textänderung vorzunehmen, und dieser liegt in seiner Meinung, daß *nabi* in V. 2 den „Sachwalter“ bezeichnen solle.

Über die allgemeine Basis, von der er dabei ausgeht, nämlich die Ansicht, daß *nabi* den Grundsinn von „Sprecher“ besitze, besteht jetzt wohl fast überall Einverständnis, und jedenfalls habe ich mich mehrmals in ausführlicher Erörterung für die Richtigkeit dieser Deutung von נָבִי ausgesprochen (vgl. zuletzt in meinem Beitrag zu den „Biblischen Zeit- und Streitfragen“, nämlich „Der ältere Prophetismus bis Elisa“ 1905). Aber für die Feststellung der Meinung, daß *nabi* hier bei Jesaja den Begriff von „Sachwalter“ haben solle — Winckler ruft nämlich mit Emphase „den Propheten Jesaja“ als Zeugen an (S. 23, Anm.) —, muß doch zunächst der von Winckler nicht erwähnte Umstand in Betracht gezogen werden, daß Jesaja den *nabi*, den er in 3, 2 als Objekt des göttlich-prophetischen Missfallens aufführt, viermal besprochen hat. In 9, 14 nennt er ihn wieder im Parallelismus zu „Ältesten und Angesehenen“ und fügt zu seiner Charakterisierung „Lehrer von Trug“ hinzu. In 28, 7^b begegnet die Aussage „Priester und

¹ Die Begründung siehe in m. Lehrgebäude II, S. 12.

² נִחֵשׁ: „assy. *kuchchutu* is used of the whispering charms“ (Muss-Arnolt im Journal of Sem. Lang. and Lit. (1900), p. 221).

Prophet gingen irre im Rauschtrank usw.“ In 29, 10 sind die *nebi'im* als die Augen des Volkes, die Jahve mit Geist der Betäubung erfüllt und der Sehfähigkeit beraubt hat, neben den Häuptern des Volkes genannt, und sie sind auch in V. 14 unter denen verstanden, die das Volk als „seine Weisen“ bezeichnete. Überall also ist der *nabi* als Sprecher κ. έ., als Redner in der religiösen Sphäre, als Herold im höchsten Gebiete der menschlichen Interessen gemeint. Aber davon daß Jesaja in dem *nabi* den Redner in menschlichen Angelegenheiten und den Sachwalter im Gerichtsverfahren gesehen hätte, findet sich bei Jesaja keine Spur. Eine solche ist auch bei keinem andern Schriftsteller innerhalb der althebräischen Literatur zu beobachten. Denn auch wo Aaron wie der Mund (Ex. 4, 16) so der *nabi* Moses (7, 1) genannt wird, handelt es sich um die Reproduktion von Gewißheiten und Aussagen im Gebiete der Religion. Es wäre aber durchaus zu erwarten, daß bei den häufigen Auseinandersetzungen über die Gerichtsverfassung, die im althebräischen Schrifttum sich finden, irgendwo einmal auf den *nabi* als den „Sachwalter“ auch nur hingedeutet wäre, wenn diese Stellung des *nabi* in der Wirklichkeit existiert hätte.

H. Winckler hat auch keinen Versuch unternommen, einen Beweis für seine Behauptung aus den Geschichtsquellen Israels zu führen. Er will ihn durch solche Ausführungen wie diese ersetzen: „Im organisierten Volksleben sind die *nebi'im* das, was der „Redner“ eben in einem solchen ist: die Sachwalter, diejenigen, die für den nicht Redegewandten sprechen. Wir nennen sie Advokaten, die Römer nannten sie orator, und *nabi* ist genau dasselbe im orientalischen Gerichtsleben.“ Nun mit Verlaub: Wie das Leben im Orient faktisch war, das kann nur aus den tatsächlichen Zeugnissen erkannt werden. Durch allgemeine Redewendungen können diese nicht ersetzt werden. Indes er fährt ja so fort: „Oder wie denkt man sich sonst, daß in einem Rechtsleben, welches nur den geschriebenen Vertrag anerkennt, wie es bei Hammurabi (und vergleiche die Beispiele über Käufe bei Jesaja, Jeremia — auch in Juda und eben überall) der Fall ist,

der gemeine Mann seine Sache hätte führen können? Vor berufsmäßigen Richtern? Doch nur durch berufsmäßige Anwälte!“ Nun zur Herstellung „geschriebener Verträge“ brauchte man doch eben einen Schreiber und keinen Redner. Die „Schreiber“, die in jener Zeit und auch naturgemäß die Literaten überhaupt waren, sind nun ja auch von den hebräischen Autoren sattemal genannt worden, wie z. B. im Deboralied (Ri. 5, 14) oder Jes. 33, 18 und Jer. 8, 8. Aber von einem *nabi'* als Sprecher oder „Anwalt“ ist, so oft auch Gerichtsverhandlungen beschrieben werden (Ex. 18, 13 ff.; Jos. 7, 19 ff.; 1 Sam. 22, 12 ff.; Ru. 4, 1 ff. usw.), niemals die Rede. Ja, Bo'az nahm wohl zehn „Älteste“ als Beisitzer, aber keinen *nabi'* zu der Gerichtsverhandlung hinzu, und Absaloms Worte an die Leute, die zum Gerichtstribunal gingen (2 Sam. 15, 3 f.), schließen ausdrücklich die Existenz eines „Sachwalters“ aus.

Anstatt Gründe aus der hebräischen Literatur anzuführen, will Winckler folgenden Beweis für die Richtigkeit seiner Deutung von Jes. 3, 2 geltend machen. „Die drei“, sagt er (S. 24, Anm.), „welche als Bestandteil der staatlichen Ordnung aufgeführt werden, sind die drei, aus denen sich die Gerichtsverwaltung zusammensetzt; *zakên* [sic]¹ ist der *šibu* des codex Hammurabi, welcher ebenso wie der Richter (*daiānu*) amtliche Persönlichkeit ist. Der *nabi'* ist ebenfalls ein Beruf, nur steht seine Wahl natürlich dem Rechtsuchenden frei. Er spielt die Rolle des Vermittlers — wie der Priester bei der Gottheit“. Aber selbst wenn Winckler aus dem babylonisch-assyrischen Altertum hätte belegen können, daß dort neben dem *šibu* (Ältesten, Beisitzer) und dem *daiānu* (Richter) auch der *nabi'* als der Verwalter eines Amtes im Gerichtsverfahren erwähnt werde, so würde dies noch nichts für das hebräische Altertum beweisen. Aber man hat ja wohl aus den zitierten Worten gemerkt, daß Winckler nicht einmal diesen

¹ Nebenbei bemerkt, auch Chanûka (statt Chanukka) findet sich S. 53, und in dem arab. Zitat „lâ 'llah illa 'llah, muhammedun rasula 'llah“ (S. 11) ist mindestens das doppelte / im ersteren 'llah ein Fehler statt 'lâh(e).

Beleg hat geben können. In der Tat kommt der Ausdruck *nabiu*¹ im Hammurabigesetz, wo doch so genau über das Gerichtsverfahren gehandelt wird, gar nicht vor.² Auch in „Keilinschriften und A.T.“ (1903) steht in allen Stellen, in denen der Ausdruck *nabiu* oder sein Etymon erwähnt ist (S. 400. 403¹. 590⁶. 650), nichts von einer solchen Funktion des babylonisch-assyrischen *nabiu*.

Indes vermag Winckler vielleicht von einem allgemeineren Gesichtspunkt aus seine neue Auffassung des *nabi*' von Jes. 3, 2 zu stützen. Das Letzte, was er zur Empfehlung seiner Deutung bemerkt, ist folgendes (S. 23): „Wie hat wohl Ahas und Hiskia den Mann genannt, den er zum Assyrer schickte, um seine Ansprüche auf bestimmte Teile des Landes nachzuweisen, damit er verba faceret ante regem ad causam dicendam? Einen Sprecher, orator, einen *nabi*!“ Der Sperrdruck soll da die zu beweisende Sache ad oculos demonstrieren. Aber ich meine nicht, daß er das leisten kann. Zweckdienlicher wäre es gewesen, wenn Winckler irgend einen Beleg dafür hätte bringen können, daß ein *nabi*' zu dem angegebenen Zwecke wirklich verwendet worden wäre. Aber auch davon lesen wir nichts in den Quellen, und solche Unterhändler der Fürsten mußten ja auch nicht *nabi*' genannt werden. Sie konnten doch „Gesandte“ heißen, und so sind sie auch wirklich genannt (2 Kön. 16, 7: und Ahas schickte Gesandte zu Tiglath Pileser), und als Hiskia eine Kommission zur Verhandlung mit den Gesandten des Sanherib an die Mauer Jerusalems schickte, da wurde kein *nabi*' mitgewählt (2 Kön. 18, 18), sondern der *nabi*' Jesaja wurde um seine religiöse Kunde erst befragt, als jene Besprechungen zu Ende waren (19, 2).

Die soeben zitierte Behauptung Wincklers, daß z. B. Ahas den zum Assyrerkönig geschickten Gesandten einen *nabi*' genannt habe, wäre nun, wenn sie auf irgendwelchem tatsächlichen Zeug-

¹ Die Form *Nabû*, die als Name des Gottes Ninib vorkommt, macht es wahrscheinlich, daß *nâbiu* zu Grunde liegt. Andererseits spricht die Form *na* für kurzes *a* (H. Zimmern in KAT³ 1903, S. 400).

² R. F. Harper, The Code of Hammurabi (1904), p. 173.

nis beruhte, gleichgiltig, da es sich nur um eine profane Verwendung des Titels *nabi* „Sprecher“ handeln würde. Aber jene Behauptung hängt mit einer andern Aufstellung Wincklers zusammen, auf die er am Ende seiner Auseinandersetzung über Jes. 3, 2 auf S. 24, Anm. auch selbst hinweist. Nämlich auf S. 37 f. geht er gegen Marti vor, der in „Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients“ (1906), S. 42 bemerkt hatte, es sei eine „ganz verfehlte Hypothese, daß man die Propheten des 8. Jahrhunderts als die diplomatischen Agenten der assyrischen Macht in Palästina zu verstehen habe“. Daran meint Winckler tadeln zu können, daß „eine kurze zusammenfassende Bemerkung in einem populären Buche seitens der Vertreter der Wissenschaft unter Außerachtlassung seiner wissenschaftlichen Begründung seiner Ansichten“ so „in Umlauf gesetzt“ worden sei.

Nun es war, soviel ich weiß, zuerst K. Budde, der in seinem Giessener Vortrag vom 29. Mai 1902 „das alte Testament und die Ausgrabungen“ (1. u. 2. Aufl. 1903) es als eine Aufstellung Wincklers erwähnt hat, daß die Nebiim „politische Agenten der Weltmacht“ seien (Budde a. a. O., S. 24).¹ Er war damit vollständig im Rechte. Denn wenn Winckler die Auffassung des Alten Testaments reformieren will, und dies wollte er von Anfang an und will er jetzt mehr als je, so haben wir Alttestamentler die Pflicht, seine Aufstellungen zu kritisieren, und die Bezeichnung dieser Kritik als ein „in Umlauf setzen“ richtet sich selbst. Außerdem beruht der Satz von Budde nicht auf Worten, die Winckler in einem „populären“ Buche gemacht hatte, abgesehen davon, daß auch darin keine inhaltlich anderen Äußerungen gemacht werden dürfen als in gelehrten Auseinandersetzungen. Die von Budde kritisierte Behauptung Wincklers über die alttestamentlichen Propheten beruht, soviel ich weiß, auf Sätzen, worin dieser in seiner Geschichte Israels (Bd. I. S. 91 u. 95) inbezug auf Amos von „politischen Agenten“ gesprochen hatte. Jetzt nun (1906, S. 38) fragt

¹ So auch schon in meinem 1902 in ARW erschienenen Aufsatz, die a. t. Wissenschaft u. die keilinschriftl. Forschung, S. 309 f. — v. Gall.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. I. 1907.

er mit Bezug darauf gegenüber Marti: „Wer hat Amos als Träger einer diplomatischen Mission im Auftrag Assyriens erklärt? Wo steht dieser Ausspruch dem Worte oder dem Sinne nach? Ich habe erklärt, daß Amos' Worte sich mit der Politik decken, welche Ahas verfolgt hat, der das Davidreich durch Anschluß an Assyrien, dem er lehnspflichtig war, herzustellen hoffte, daß also Amos im Sinne der Politik eines Ahas tätig gewesen sei. Ich habe nicht von Auftrag gesprochen.“ Aber auch diese Behauptung, daß „Amos im Sinne der Politik des Ahas tätig gewesen sei“, ist eine Vergewaltigung des Propheten, der auf die Anweisung des Priesters Amazja in Bethel, seinen Posten zu verlassen, frank und frei antwortete: „Jahve nahm mich von hinter der Herde weg und sprach zu mir: Gehe hin und weissage meinem Volke Israel!“ (7, 15), und der nach allen seinen Worten (1, 3; 3, 7. 8 usw.) sich nur dessen bewußt war, im Dienste des Ewigen zu stehen. Nach etwas anderem aber als nach seinen Worten ihn zu beurteilen, ist — Geschichtskonstruktion.

Außerdem müssen wir Winckler auch an folgende Äußerungen erinnern. In „Keilinschriften und AT“ (1903), S. 170 f. sagt er mit Beziehung auf Jeremia: „Juda ist damals Vasallenstaat Babylonien. Der Großkönig unterhält also in Jerusalem seine Aufpasser, die Zutritt zum Könige haben und neben den Anhängern der großchaldäischen Partei die Aufgabe haben, für die Interessen ihres Herrn und gegen die Hetzereien der Gegenpartei zu arbeiten“ (S. 170). „Wenn in der Hauptstadt die Führer der Partei selbst der Aufgabe genügen konnten, das Interesse des Großkönigs in dem ihnen angegebenen Sinne zu vertreten, so hatte man für das Land draußen berufsmäßige Agitatoren — nebi'im; Sprecher — deren sich natürlich die Gegenpartei ganz ebenso bedienen mußte. Selbstverständlich gab es auch unter diesen Männer von verschiedener Begabung mit größerer geistiger Selbständigkeit, mit eigenen Ideen, oder bloße Sprachrohre ihrer Auftraggeber. Als die berufenen politischen Wortführer des Volkes spielen aber alle nebi'im ihre Rolle und entsprechen also in ihren Verhältnissen dem, was wir heute Politiker nennen.“ Also „alle“ nebi'im waren

ies. Höchstens waren manche mit recht bedenklicher Selbständigkeit Vertreter ihrer politischen „Auftraggeber“. Was aber sagt im Mann, wie Jeremia, überhaupt zu dieser neuen Aufstellung? Wenn er wieder a. a. O. S. 170 der Konspirationen mit den Babyloniern angeklagt wird, so möge Winckler sich von einem Mann lehnen lassen, dessen kritische Stellung außer allem Zweifel steht. Es ist K. H. Graf, der in seinem für seine Zeit klassischen Kommentar zum Buche Jeremia bemerkt: „Kein Vorwurf kann unbegründeter sein als der des Mangels an nationalem Bewußtsein . . . Von der innigsten Liebe zu seinem Volke war sein ganzes Tun und Reden durchdrungen . . . Um sein Volk vor dem Abgrund zu retten, in welchen er dasselbe sich stürzen sah, setzte er sich allen Leiden und Gefahren aus . . . Es war für ihn eine Gewißheit, daß eine langdauernde Unterwerfung Judäas unter die chaldäische Herrschaft Gottes Wille sei usw.“ (S. XXIX f.) Jeremia sah auf Grund seiner prophetischen Gewißheit in Nebukadnezar den Exekutor des Strafgerichts, das von dem unsichtbaren Lenker der Weltgeschichte leider über die gottlose Majorität des Volkes Israel verhängt werden mußte. Daraus erklärt sich sein Verhalten zu der in seiner Zeit eintretenden Wendung der Geschichte seiner Nation. Davon aber, daß er irgendwie im Dienste der Chaldäer gestanden hätte, kann gar nicht die Rede sein. Denn mit wem schloß er sich in jener wichtigen Stelle 7, 25 zu einer Reihe zusammen? Mit Agitatoren des „Großkönigs“? Ja wahrhaftig, nämlich des himmlischen Weltenkönigs.¹

Übrigens auch das Schlagwort „Politisch und religiös ist eins für den Orient“ (Winckler, Religionsgeschichtler usw. 1906, S. 38) ist mindestens in bezug auf Israel eine die konkrete Geschichtswirklichkeit vergewaltigende Phrase. Denn wenigstens zunächst Jesaja hatte die prinzipielle Verschiedenheit von Staat und Gottesreich, von Politik und Gottesreichsinteresse zu verkünden. „Im Stillesein und im Vertrauen soll bestehen eure Heldenhaftigkeit“

¹ In bezug auf Jesaja ist diese Frage sehr gut behandelt worden von F. Wilke in seiner Habilitationsschrift „Jesaja und Assur“ (1905), S. 51—54.

(Jes. 30, 15), hatte er als den Zielpunkt des wahren Israel zu betonen. Deshalb muß es dabei bleiben, daß die alttestamentlichen Nebi'im die Vertreter religiöser Interessen waren, und ebenso wenig, wie es ihrem eigenen Zeugnis und geschichtlichen Tun entspricht, wenn man dem alttestamentlichen *Nabi'* die „astrale Deutung“ eines „Verkünder oder Bringer des neuen Zeitalters“ gibt (A. Jeremias, *Das A.T. im Lichte des alten Orients* 1906, S. 35. 71), ebensowenig wird man ihnen gerecht, wenn man sie zu „politischen Agenten“ oder „Sachwaltern“ stempeln will. Das Letztere läßt sich endlich auch nicht so bewahrheiten, daß man sagt: „So gibt es einen religiösen (den Priester) und einen weltlichen Sachwalter (den *nabi'*) — es ordnet sich alles dem System ein, die ganze Staatsverwaltung ist ja ein Abbild der himmlischen“ (sic! „Religionsgeschichtler usw.“, S. 24, Anm.), und wenn so von der andern Seite immer nur dieselbe Theorie wiederholt wird, so muß ich auch noch auf die Kritik hinweisen, der diese Theorie in meinen Bonner Ferienkurs-Vorträgen über das Thema „Alt-orientalische Weltanschauung und Altes Testament“ (1905 bei Edw. Runge) unterzogen worden ist.

Die Zahl der Buchstaben im hebräischen Alten Testament.

Von Herm. L. Strack.

Die Schriftgelehrten, die סופרים, hatten die Aufgabe, die heiligen Texte, insonderheit den der Thora, in einer für den Bestand der israelitischen Religion geeigneten Form den kommenden Geschlechtern zu erhalten. Welche Art Änderungen sie im Hinblick auf die Vorlesung in der Gemeinde gemacht haben (namentlich in bezug auf die Namen Gottes und der Götzen), habe ich an einer Reihe von Beispielen in der Protest. Realencyklopädie 3. Aufl., Bd. 17, S. 776 f. gezeigt. Eine Frage von Eb. Nestle ZAW 1906, S. 283 veranlaßt mich, hier einiges über ein der unversehrten Erhaltung des einmal festgestellten Textes dienendes Mittel, dessen die Schriftgelehrten sich bedienten, zu bemerken: das Zählen des Vorkommens gewisser Wörter und Wortformen. Man zählte z. B., daß מְלִי 134mal wirklich geschrieben, nicht bloß gelesen werde (s. G. Dalman, Der Gottesname Adonaj 1889, S. 85 ff.; Chr. D. Ginsburg, The Massorah, Vol. I, 8, Nr. 115). Man zählte, daß die kleine Parasche Num 10,35 f. nur 85 Buchstaben habe s. bab. Sabbath 115 b. Josua ben Levi (bab. Jebamoth 86^b) weiß, daß die Priester 24 mal לוי genannt werden. (Die gedruckte Masora kennt diesen Satz nicht, vgl. Ginsburg II, 2, Nr. 94. 96!). Man zählte auch, wie viele Wörter, ja auch wie viele Buchstaben in der ganzen heiligen Schrift und in einzelnen ihrer Teile sich finden. Mit der Zahl der Buchstaben im AT. beschäftigt sich ein dem Gaon Sa'adja zugeschriebenes Gedicht, das zuerst von Elias Levita in Massoreth ha-massoreth 1538 veröffentlicht ist, darnach außer von anderen von J. Buxtorf in Tiberias (Commentarius masorethicus) Kap. 18

und, mit guten Erläuterungen, in Chr. D. Ginsburg's Ausgabe der Mass. ha-mass., London 1867, S. 269—278. Nach einer aus Jemen stammenden Handschrift hat J. Derenbourg eine neue Ausgabe mit Kommentar veranstaltet in Manuel du lecteur, Paris 1871, S. 139—149 und 234—241. Ferner ist der Text gedruckt nach Cod. des Britischen Museums 1379 (vgl. Nr. 2348 und 2349) bei Ginsburg, The Massorah, Vol. I, M, Nr. 224 und nach meiner Abschrift des Codex Masoreth. Tschufutkale 15 (jetzt in Petersburg), daselbst Vol. III, S. 299 (M bis 1).

Leopold Zunz (Zur Geschichte und Literatur 1845, S. 75) hat gemeint, und Jul. Fürst (Konkordanz) und Ginsburg haben ihm beigegeben, das Gedicht sei nicht von Sa'adja Gaon, sondern von einem um 1170 lebenden Sa'adja ben Joseph Bekhor Schor. Die äußeren und die inneren Gründe für die Autorschaft des Gaons sind aber, wie Derenbourg bemerkt, recht beachtenswert.

Die Zahl für jeden Buchstaben ist angegeben erstens durch die Anfangsbuchstaben von Textworten des Gedichts, zweitens durch zwei Bibelverse, in denen Zahlen genannt werden, deren Summe die gemeinte Zahl ist. Dadurch ist das Eindringen von Textfehlern in bezug auf die Zahlen verhindert. Z. B. die erste Zeile lautet:

אֵלֶּיךָ יְהוָה בָּנִי שָׁמַע אֱלֹהֵי

(Das Zelt [Heiligtum], die Stätte meiner Bauten, wohin meine Ältesten hinaufzogen. Vgl. Ps 122,4.)

Das erste Wort bezeichnet den Buchstaben א; ב in בָּנִי ist 40(000), ג in בָּנִי ist 2(000); ד 300, ה ist 70, und ו ist 7; also 42377. Die beiden Bibelverse Neh 7, 66 und Num 7, 17 enthalten die Zahlen 42360 und 2 + 5 + 5 + 5, zusammen 42377. — Die einzige vorkommende Abweichung ist die bei Ginsburg, The Massorah I, M, Nr. 224 im Buchstaben ז, für welche außer 1 Chr 12, 36 (28600) und Neh 7, 38 (3930) irrig noch ein dritter Vers 1 Chr 17, 38 (68) angegeben ist, so daß als Gesamtzahl 32598 statt 32530 sich ergibt. Dieser Fehler macht sich auch bei der Schlußsumme geltend, welche bei Ginsburg (auch in seinen Handschriften ??) 792145 lautet statt 792077 (bei Derenbourg).

Die Zahlen für die einzelnen Buchstaben sind:

א 42377	י 66420	ץ 20175
ב 38218	כ 37272	ם 20750
ג 29537	ך 10981	ן 1975
ד 32530	ל 41517	צ 16950
ה 47754	ם 52805	ץ 4872
ו 76922	ם 24973	ק 22972
ז 22867	נ 32977	ר 22147
ח 23447	ן 8719	ש 32148
ט 11052	ם 13580	ת 36140

Jedem Buchstaben sind vier mit gleichem Laut schließende Halbzeilen (a, a, a, a) gewidmet; die Buchstaben ו ו und ת die doppelte Anzahl (a, a, a, a; b, b, b, b). Bei ו und ו ist die Andeutung der Zahl in der fünften und sechsten Halbzeile enthalten, bei ת (wie bei den andern Buchstaben) in der ersten und zweiten. Das erklärt sich wohl daraus, daß die für den Zweck des Gedichts bedeutungslosen vier letzten Halbzeilen den Schluß des ganzen Gedichts bilden sollen. Das Schlußwort in der Behandlung jedes Buchstaben ist zugleich das Anfangswort des nächsten Buchstaben. א z. B. schließt mit בני, mit demselben Wort beginnt ב; ג endet mit ודוד, mit demselben Wort beginnt ד. Ebenso beginnt die fünfte Halbzeile für ד mit ודוד, dem Schlußworte der vierten, und die fünfte Halbzeile für ת beginnt mit תותרת, dem Endworte der vierten. Erst später hat man in נשה רעגניה נרשה eine Zahlangabe gesucht und gefunden: כ = 20(000), ג = 3(000), ו = 200, נ = 3, d. i. 23203 und dies auf ת ohne Dagesch gedeutet. Diese Deutung ist spät und ungenügend bezeugt. — Die Gesamtsumme aller Buchstaben in der Bibel beträgt also nach dem Gedichte 792077.

Kann aber diese Zahl richtig sein? Und wenn nicht, was kann sie bedeuten? Zwar nicht für die andern biblischen Bücher, wohl aber für den Pentateuch liegen mehrere, allerdings stark von einander abweichende masorethische Angaben hinsichtlich der Zahl der Buchstaben vor. Eine Prüfung der mir seit vielen Jahren lieben und wegen Fehlens aller Anmerkungen zu solcher Schätzung sehr

geeigneten „Biblia Hebraica Sine punctis“, Amsterdam 1701 (16^{mo}) zeigte, daß der Pentateuch auf rund 14600 Zeilen zu 22—23 Buchstaben etwa 295000—305000 Buchstaben enthält. Hiermit stimmen die niedrigsten Schätzungen der Masorethen überein. Salomo aus Nursia in seinem wertvollen textkritischen Kommentar Minchath Schaj sagt zum Ende des Deuteronomiums, die Thora habe 304805 Buchstaben; ein alter im Besitz von S. I. Curtiss gewesener Kodex sagt 305607 (s. Baer-Strack, *Dikduke ha-t'amim* 1879, S. 55). (Unmöglich sind die viel höheren Angaben „400945“ des Petersburger Kodex vom Jahre 1010 und „600045“ des Elias Levita; sie beruhen wohl auf falscher Lesung der Vorlage.) Der Pentateuch nimmt nun etwas mehr als den vierten Teil des Umfangs des ganzen Alten Testamentes ein. Daraus ergibt sich, daß die Zahl 792077 Buchstaben für das Ganze viel zu klein ist. Vielleicht bezieht sie sich auf die beiden andern Teile des alttestamentlichen Kanons: Propheten und Hagiographen (so Ludwig Blau, dessen Aufsatz „The number of letters in the Bible“ in *Jewish Quarterly Review* 1896, 343 ff. von mir bei Fertigstellung dieser Zeilen noch verglichen werden konnte). Wer Zeit hat, mache die Probe an einem seltenen Buchstaben wie ה (1975mal).

Zu den NOE Münzen von Apamea.

Von J. B. Selbst in Mainz.

Zur Aufklärung des von Nestle in ZAW XXVI, 169 f. konstatierten Widerspruches teile ich mit, daß die in Schuster-Holzammer, Handb. z. Bibl. Geschichte VI. Aufl. I, 175 abgebildete Münze von Apamea auf photozinkographischem Wege direkt nach Bianchini, *Storia universale provata coi Monumenti Rom 1697* (Exemplar der Kgl. Staatsbibliothek in München) hergestellt ist. Bianchini gibt an, die Münze befinde sich im „Museo Ottoboni“. Ob sie mit dem Besitze des Kardinals Ottoboni (später Papst Alexander VIII) in den Vatikan gelangt ist, oder ob sie sich sonstwo in Rom befindet, konnte nicht festgestellt werden. Daß die Legende der Abbildung NEO statt NOE lautet, habe ich in der Tat übersehen. Vom Herder'schen Verlag erhalte ich die Auskunft, die Wiedergabe der Münze bei Bianchini sei nicht über jeden Zweifel erhaben, und es sei, um den wirklichen Tatbestand zu eruieren, wohl nötig, von der Münze selbst Einsicht zu nehmen, bzw. eine andere Wiedergabe zum Vergleich heranzuziehen. Die von Nestle angezogene Literatur ist auch mir nicht zur Hand. Wohl aber kann ich auf eine neuere Abbildung verweisen, deren Legende deutlich NOE zeigt. Sie findet sich in dem von mir a. a. O. zitierten Handbuch der christ. Archäologie von L. M. Kaufmann (Paderborn 1905) S. 334. Bild und Legende sind dieselben wie bei Bianchini, der Vergleich zeigt aber, daß bei letzterem der Stift des Zeichners an der Legende verdeutlichend nachgeholfen hat. So erklärt sich ohne Zweifel das NEO, statt NOE. Leider ist bei Kaufmann nicht angegeben, von welchem Original

die Abbildung genommen ist. Das Gleiche gilt von der in Herder's Konversationslexikon I, 508 abgebildeten Apamea-Münze, die im wesentlichen dasselbe Bild, aber eine andere Legende zeigt. Diese Darstellung war in der vorhergehenden Auflage des „Handbuches“ enthalten, wurde aber durch die aus Bianchini entnommene ersetzt. —

Jérémie fut-il prophète pour les nations?

Von Ch. Bruston in Montauban.

M. Stade me paraît avoir raison de soutenir, contre le texte masorétique du livre de Jérémie, que Jérémie ne saurait avoir été établi «prophète pour les nations (נָבִיא לַגּוֹיִם I, 5)», ni institué sur les nations et sur les royaumes, pour démolir et pour renverser» etc. (v. 10).¹ C'est avant tout pour le peuple d'Israël que les prophètes, tous les prophètes, étaient institués, et de ce que tel ou tel d'entre eux a quelquefois prononcé aussi des oracles contre les peuples étrangers, il n'en résulte nullement qu'un tel prophète, — Amos, Esaïe, Nahoum, Sophonie etc. — eût été établi pour les nations ou sur les nations, comme cela est dit, ou du moins semble dit de Jérémie dans ces deux textes. Je suis obligé de donner raison à M. Stade sur ce point.

Mais quand il en conclut 1° que le verset 5 portait primitivement נָבִיא et signifiait: «Je t'ai établi prophète pour ma nation», (et non pour les nations), 2° que le v. 10 tout entier est une addition postérieure, — je demande à réfléchir. Ces deux conclusions ne sont peut-être pas aussi nécessaires que le pense le savant et ingénieux critique.

1. Remarquons d'abord que le v. 8: «N'aie point peur d'eux» exige dans ce qui précède un substantif pluriel, auquel ce pronom pluriel puisse se rapporter. On dira probablement qu'il peut bien s'expliquer par l'antécédent supposé ma nation (collectif) ou par «contre quiconque je t'enverrai tu iras» (v. 7). Mais cela me paraît fort douteux. „N'aie point peur (des gens) de ma

¹ *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft* 1906, p. 97.

nation» serait une locution bien surprenante. «N'aie point peur de ceux contre qui je t'enverrai» serait un peu plus tolérable, mais il serait pourtant plus naturel, plus régulier, qu'il y eût, avant, un substantif pluriel signifiant à peu près la même chose.

J'en conclus que le pluriel de גִּוִּים est nécessaire, que ces גִּוִּים sont identiques aux personnages contre lesquels (ou vers lesquels) Dieu veut envoyer Jérémie et que par conséquent ce substantif pluriel doit avoir le même sens que גִּוִּיִּם (Prov. XV, 25, XIV, 19. Ps. XCIV, 2. Es. II, 12 etc). Je propose de traduire: «Je t'ai établi prophète pour les grands».¹

On comprend alors beaucoup mieux pourquoi Jérémie, déclinant la mission qui lui est imposée, allègue qu'il ne sait pas parler. Pour se présenter devant les grands, en effet, il faut être sûr de soi et de sa parole. Une telle raison, s'il s'agissait de prophétiser sur les nations étrangères, serait assez étonnante. Pour une mission de cette nature il eût suffi de savoir écrire!

Remarquons aussi que Jérémie fut, en effet, habituellement en relation avec les grands, les prêtres, les rois de son peuple, de sorte que le titre de «prophète pour les grands» lui convient singulièrement mieux que celui de «prophète pour les nations».

2. On dira sans doute que cette explication est impossible parce qu'au v. 10, הַגִּוִּיִּם est suivi de הַמַּמְלָכוֹת: «sur les nations et sur les royaumes», ce qui va fort bien ensemble, tandis que «sur les grands et sur les royaumes» est un rapprochement beaucoup moins naturel.

J'en conviens. Cependant réfléchissons encore: est-ce que réellement Jérémie ou un prophète quelconque a pu être «établi sur les nations et sur les royaumes pour les démolir, les arracher, les détruire» etc.? Jérémie, un prophète quelconque a-t-il jamais rien fait de pareil? Certainement non. Ils s'adressaient à leurs compatriotes, surtout aux puissants, aux infidèles etc.; mais comment auraient-ils fait pour renverser les nations et les royaumes

¹ Ce גִּוִּיִּם est sans doute contracté de גִּוִּיִּיִּם (R. גִּוִּי, primitivement גִּוִּי, être grand) comme גִּוִּי *ellevation* (XIII, 17. Job XII, 29 etc.) = גִּוִּיָּה. Il faudrait donc prononcer *ghévim*.

environnants? Ce sont les grands, les superbes de leur peuple qu'ils devaient abaisser et détruire par leur parole (cf. Is. II, 12, IV, 15 etc.), s'ils ne parvenaient pas à les convertir. De sorte que la lecture *על הגב(ה)ים* conviendrait encore fort bien ici.

Oui, mais les royaumes?

Remarquons, que ce mot *הממלכות* est suivi une fois d'un participe masculin (1 Sam. X, 18), c-à-d. qu'il pouvait désigner des individus, des princes, et non des royaumes.

Et c'est précisément ce qu'il nous faudrait, à côté des grands.

On n'en trouve que cet exemple dans l'A. T.; mais en phénicien le même mot se rencontre au singulier, et là aussi (épitaphe d'Eshmoun-azar) il est accompagné d'un adjectif masculin: *ממלך אדיר* „un tyran superbe, un homme qui domine sur eux pour les détruire“.¹

Le v. 10 pouvait donc signifier primitivement: «Je t'ai établi aujourd'hui sur les grands et sur les tyrans, pour démolir, pour arracher, pour détruire, et pour renverser, pour construire et pour planter».

Et il n'y a plus alors aucune raison de douter de l'authenticité de ce verset.

3. Le texte parallèle XXXI, 27, confirme cette interprétation, car ceux sur qui Dieu dit, en cet endroit, qu'il a veillé (cf. I, 12) pour les démolir, arracher, détruire etc., c'est la maison d'Israel et la maison de Juda, et nullement les peuples étrangers. Et de même il promet de veiller sur eux (dans l'avenir) pour construire et pour planter.

Ces deux passages se confirment et s'expliquent l'un l'autre²;

¹ V. mes *Etudes phéniciennes*, p. 21.

² M. Cornill juge au contraire que les versets 27 et 28 cadrent trop bien(!) avec l'organisme des chap. 30 et 31. Voilà une objection assez surprenante et qu'il est facile de transformer en argument. Il faut citer textuellement: „Es läßt sich nicht verkennen daß . . . es mindestens stutzig machen muß, wie vortrefflich die Verse gerade in dem Organismus von Cap. 30 und 31 als Ganzes passen“ etc.

S'ils ne convenaient pas dans cet organisme, faudrait-il donc en conclure leur authenticité? . . .

il serait bien étrange que le premier dît des peuples étrangers ce que l'autre ne dit que des maisons d'Israel et de Juda.

Remarquons aussi que, dans le second de ces textes, les verbes démolir, arracher etc. ont Dieu pour sujet. Il doit donc en être de même dans le premier. Le sujet des six verbes qui suivent **וַיִּקְדַּם** doit être emprunté au verbe j'ai institué, et non au suffixe, Dieu a fait cela (établi Jérémie) pour démolir etc. c.-à-d. pour que les paroles qu'il a mises ou mettra dans sa bouche (v. 9) aient pour effet de démolir etc. mais aussi de reconstruire et de planter, c.-à-d qu'elles soient des malédictions et des menaces, ou au contraire des consolations et des promesses de relèvement.

Juillet 1906.

Der Begriff מִצְדָּקָה bei Tritojesaia.

Von Karl Cramer in Zarisyn a. d. Wolga.

Der Begriff מִצְדָּקָה war zum Problem geworden, als man angefangen hatte, die Echtheit von Jesaia 40—66 zu bezweifeln. Man wies damals darauf hin, daß die Bedeutung, die מִצְדָּקָה in diesen Kapiteln habe, sonst äußerst selten zu belegen sei; man setzte sie ungefähr unserem „Heil“ gleich.¹ In Einzeluntersuchungen über den Begriff מִצְדָּקָה bei Deuterojesaia suchte man die Bedeutung des Wortes festzustellen.² Zum zweitenmal ist dieser Begriff zum Problem geworden, als Bernhard Duhm³ mit dem Stichwort Tritojesaia auftrat und die Abtrennung der Kapitel 56—66 verlangte. Unter den Gründen, die ihn dazu veranlaßten, führt er den an, daß bei Tritojesaia מִצְדָּקָה als Werkgerechtigkeit gebraucht sei, während Deuterojesaia immer die δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ darunter verstehe.⁴ Das Problem, das uns beschäftigen soll, wäre also, festzustellen, in welchem Sinne die מִצְדָּקָה bei Trito-

¹ Vgl. die Tabelle.

² Vgl. B. Bauer, Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im 2. Teil des Jesaia Z. spek. Th. 1837 S. 478 ff; A. Ortloph, Über den Begriff von מִצְדָּקָה . . . im 2. T. d. Proph. Jes. ZITK 1860 S. 401 ff; auch: Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit, JdT 1860 S. 173 ff; E. Kautzsch, Die Derivate des Stammes מִצְדָּקָה im alttestamentl. Sprachgebrauch 1881; C. v. Orelli, Alttestamentl. Prämissen zur neutestamentl. Versöhnungslehre, ZkWL 1884 S. 73 ff; G. Dalman, Die richterliche Gerechtigkeit im A. T. 1897 und X. Koenig, De vi vocis מִצְדָּקָה in libr. proph. 1894.

³ Das Buch Jesaia 1892.

⁴ Vgl. zu 56, 1.

jesaia gebraucht wird und dann, ob Tritojesaia hier von Deuterojesaia abweicht.

Duhms Ausführungen hat sich in dieser Frage K. Marti¹ vollständig angeschlossen. Zustimmung haben sie gefunden bei H. Gressmann,² der übrigens mehrere Verfasser annimmt. T. K. Cheyne³ dagegen bleibt bei seiner schon in *The prophecies of Isaiah* II⁶ 1898 gegebenen Auffassung. An einigen Stellen versteht er unter שְׂדָקָה Erfolg, Beistand, dann allgemein: Erfolg wirkende Eigenschaft Gottes,⁴ daneben aber auch eine Eigenschaft oder einen Zustand des Menschen.⁵ Wenn als gen. subj. dabei Jahve steht, so bedeutet שְׂדָקָה die äußere Rechtfertigung, d. h. Glück.⁶ Ähnlich urteilt R. Kittel.⁷ Er versteht unter שְׂדָקָה , die fast synonym mit נְקִיּוּת sei, die bundesgemäße Rechtsverwirklichung, aber auch Gesetzesforderungen, ja Selbstgerechtigkeit.⁸ Über andere Auffassungen orientiert die Tabelle, aus der man ersehen kann, daß Duhm z. T. Vorgänger hat.

E. Kautzsch⁹ weist darauf hin, daß נָּקִי und נְקִיּוּת ganz gleich gebraucht werden. Ebenso X. Koenig: „duo haec vocabula . . . sine ullo discrimine eadem significatione usurpantur.“¹⁰ Wir werden also beide Begriffe in den Bereich unserer Untersuchung ziehen müssen. נָּקִי kommt 13mal in Kap. 56–66 vor (56, 1 a. b; 57, 12; 58, 2; 59, 9. 14. 16. 17; 60, 17; 61, 10. 11; 63, 1; 64, 5), נְקִיּוּת 7mal (58, 2. 8; 59, 4; 61, 3;¹¹ 62, 1. 2; 64, 4). Die ursprüngliche Bedeutung dieser beiden Wörter ist „Normalsein“,

¹ Das Buch Jesaia 1900.

² Über die in Jes. 56–66 vorausges. zeitgesch. Verhältnisse 1898 S. 36: שְׂדָקָה „als gerechter Wandel des Menschen nur bei Ttj.“

³ Einleitung in das Buch Jes. 1895, deutsch 1897.

⁴ A. a. O. S. 248.

⁵ A. a. O. S. 329.

⁶ A. a. O.

⁷ Der Prophet Jesaia 1898.

⁸ Vgl. die Tabelle.

⁹ A. a. O. S. 52.

¹⁰ A. a. O. S. 24.

¹¹ steht bei Mandelkern, Veter. Testam. concordantiae als Jes 6, 13.

oder wie G. A. Smith¹ sagt: the state in which a thing is all right. Dann nimmt diese Bedeutung die verschiedensten Nuancen und Beziehungen an, bis der Sprachgebrauch bei den Späteren (z. B. Proverbien) wieder der Hauptsache nach in die eine Bedeutung — $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\acute{o}\nu\eta$ zusammenfließt. Wir werden uns diesen Gang der Entwicklung für die Gruppierung unseres Stoffes maßgebend sein lassen und die Stellen, an denen הַשֶּׁדֶק der letzten Bedeutung nahe kommt, für das Ende bewahren.

1. Die ursprüngliche Bedeutung von הַשֶּׁדֶק läßt sich, wenn wir recht sehen, in 61, 3 nachweisen. V. b: „und genannt werden sie Eichen הַשֶּׁדֶק , Pflanzung Jahves sich zu verherrlichen.“ Duhm z. St. erklärt: „immergrüne Bäume der Gerechtigkeit, d. h. der Gesetzestreue, vielleicht einschließlich ihres Lohnes.“ Diese Fassung des Ausdruckes scheint uns nicht das Richtige zu treffen. Von einer Leistung von seiten Israels ist nirgends die Rede, im Gegenteil, sein Ein und alles ist das, was Jahve ihm gibt, er verherrlicht es. Pflanzung Jahves soll es heißen oder, wie der Kontext sagt, Eichen הַשֶּׁדֶק . Offenbar will der Verfasser das Beste in der Art nennen, wenn er Pflanzung Jahves sagt; so wird auch הַשֶּׁדֶק hier in dem einfachsten Sinne zu verstehen sein, nämlich eine Sache bezeichnen, so wie sie sein soll; hier etwa immergrüne (der Verfasser würde dann an die immergrüne Steineiche — *quercus pseudo-coccifera* denken) oder feste, echte Eichen; vgl. Kittel z. St. Dieser weist mit Recht die Konjektur de Lagardes in הַשֶּׁדֶק zurück. Will man den Ausdruck pressen und so gewissermassen zwei Bedeutungen in הַשֶּׁדֶק sehen (wie Duhm tut), so könnte man nur noch die Bedeutung finden „denen Gerechtigkeit widerfährt,“² aber auch nicht mehr. Duhm muß selbst in seiner Erklärung sagen, daß der Ausdruck künstlich ist. Marti akzeptiert die Ansicht Duhms auch nicht.

2. 59, 4. Der Sinn dieser Stelle hängt davon ab, wie man הַשֶּׁדֶק versteht. Da הַשֶּׁדֶק (im Kontext) nur von Gerichtsverhandlungen gebraucht wird, so hat man sich neuerdings dahin geeinigt

¹ The Book of Isaiah 1897 S. 214.

² Vgl. Delitzsch z. St.: Inhaber gottgewirkter Gerechtigkeit.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. I. 1907.

קרא — in ius vocare zu fassen.¹ Man übersetzt dann: da ist keiner, der mit Recht vor Gericht fordert, keiner, der seinen Rechtsstreit der Wahrheit gemäß führt.“ Es ist somit klar, daß צדק hier in einer seiner einfachsten Bedeutungen gebraucht ist. Weder läßt sich hier an einen Zustand denken, dessen Folge Heil wäre, noch auch an ein menschliches Verhalten, wie es sich in Wahrhaftigkeit äußert,² sondern es wird unserer „Gerechtigkeit“ entsprechen.³ Dazu passen gut v.⁴ und auch sonst die Gedanken des Verfassers in v. 3. 4b, vgl. 2. 13b, da es ihm darauf ankommt zu zeigen (v. 1—8 Strafrede), wie die schlimmen Zustände, die allgemeine Verderbtheit (v. 4) — auch in der Justiz — das Kommen des Heils verhindern.

3. Nahe berührt sich mit 59,4 die Stelle 59, 14, die ja auch in denselben Gedankengang gehört. Die bösen Zustände werden geschildert (v. 1—8); der Verfasser bekennt demütig, daß das Ausbleiben der besseren Zeit (v. 9—11) durch das verkehrte Verhalten Israels verschuldet sei (v. 12f.). Dann heißt es v. 14: und zurückgedrängt ist Recht, und צדקה steht von ferne; denn gestrauchelt ist Wahrheit auf dem Platz, und Redlichkeit findet keinen Einlaß. Es werden hier dieselben Vergehen reumütig bekannt, die in v. 9 ff. gerügt wurden, es liegt also nahe, צדקה im selben Sinne zu verstehen wie צדק in v. 4. Wir denken unwillkürlich an das Weib mit verbundenen Augen und der Wagschale in der Hand — צדקה ist hier personifiziert. Man kann aber auch meinen, der Verfasser beklage das Ausbleiben des besseren aus der Theokratie zu folgernden Zustandes. Dieser Deutung ist entgegenzustellen, 1. daß der Verfasser in diesem Falle schwerlich das pron. poss. hätte fehlen lassen können; dieser Zustand ist doch etwas nur Israel Eigentümliches; 2. daß der Gedanke nicht gut in den Zusammenhang paßt, da nur Vergehen gegen den fordernden Willen Gottes aufgezählt werden.⁴ Wir bleiben also bei der ersten Auf-

¹ Vgl. schon Gesenius z. St: rixae clamosae.

² Vgl. Kautzsch a. a. O.

³ Vgl. Kittel z. St.

⁴ Vgl. Kittel z. St.

fassung (vgl. oben zu v. 4): „bürgerliche Tugend.“¹ Auch beim Prozeß geht es nicht viel besser als sonst im Volke, auch hier nehmen die bösen Elemente überhand. So paßt der Kontext (v. 12 f. 15a) gut: alle höheren ethischen Motive werden übertönt.

4. Zu derselben Kategorie wie 59, 4 u. 14 gehört auch 60, 17b: Und ich mache zu deiner Obrigkeit Frieden und zu deinem Vogt שׂדאָ. Der Vers ist dem Triumphliede auf Sion entnommen. Unter den anderen glänzenden Verheißungen heben v. 17b u. 18a besonders die hervor, man werde sich einer ungetrübten Wohlfahrt erfreuen; Friede werde einkehren, שׂדאָ die leitende Gewalt sein; aufhören werde alle Gewalttat und Bedrückung. Wie 59, 14 erscheint hier צדקה personifiziert, und wie dort so führt uns auch hier der Kontext auf die Bedeutung „Gerechtigkeit als bürgerliche Tugend“. Sie offenbart sich darin, daß die Übel v. 18a aufhören, und ihre notwendige Begleiterscheinung ist Frieden v. 17b. Dagegen scheint es uns verfehlt, צדקה in engere Beziehung zu ישועה v. 18b zu bringen und eine ähnliche Vorstellung darin zu sehen.² Dann würde der Gedankengang nicht ganz logisch sein und צדקה in ihrer Umgebung abstecken; denn man erwartet ja nur von der צדקה, daß sie den sozialen Schäden im öffentlichen Leben steuere.

Wir kommen nun zu einer Reihe von Stellen, an denen mehr oder weniger das richterliche Tun Jahves im Vordergrund steht.

5. 59, 9 ist demselben Zusammenhang wie 59, 4 entnommen. Die Folge (על־כן) der mangelhaften ethischen Vollkommenheit ist das Ausbleiben der besseren Zeit. Es ist nun schwer zu entscheiden, wie v. 9a zu verstehen ist. Denn an und für sich könnte er besagen: weil wir uns als schlechte Rechtsführer erwiesen haben, wird Jahve auch uns gegenüber nur ein verurteilender Richter sein, uns zu unserem Rechte (das wir in der Theokratie besitzen) nicht kommen lassen.³ Man könnte aber auch v. a auf Grund der in v. b gebrauchten Bilder vom Licht und von den hellen Strahlen, besonders aber auf Grund von v. 11b, wo derselbe Satz nur mit

¹ Marti.

² Vgl. die Tabelle.

³ Vgl. Kittel z. St.

der charakteristischen Änderung von צדקה in ישועה wiederkehrt, dahin deuten, daß er sich auf den durch das eingetretene Heil herbeigeführten Zustand beziehe.¹ Uns scheint die erstere Auffassung dem Sinne mehr gerecht zu werden. Doch besteht zwischen den beiden Auffassungen kein wesentlicher Unterschied. Beide Male wird צדקה als eine Folge des Wirkens Jahves an der Gemeinde hingestellt. Im ersten Falle würde mehr die Art und Weise des Wirkens betont sein, im zweiten Falle die Wirkung selbst, wie sie sich im Zustande der Gemeinde äußert. Duhm² nimmt hier die Bedeutung „Heil“ an. Ob es auch hier in der vollkommenen Erfüllung der kultischen Pflichten besteht, das sagt er nicht.³

6. Eine neue Nuance bringt die Stelle 59, 16f. Als Jahve den unerquicklichen Zuständen⁴ zusah, v. 16: „da sah er, daß keiner da war, und erstaunte, daß keiner eintrat; da half ihm sein Arm und seine צדקה, — die stützte ihn. V. 17: und er tat an צדקה wie einen Panzer usw.“ Einen wichtigen Fingerzeig für das Verständnis dieser Stelle gibt uns 63, 5, wo fast dieselbe Situation mit ähnlichen Ausdrücken geschildert wird, nur daß dort an Stelle von צדקה—חֲסִדֵּי steht. Ist es schon bedeutsam, daß man in einer ähnlichen Situation an Stelle von צדקה einfach „Grimm“ setzen kann, so wird uns die Bedeutung „Strafgerechtigkeit“ auch noch durch den folgenden v. 18 nahegelegt.⁵ Doch mit dieser Auffassung werden wir die Bedeutung von צדקה in den beiden Versen noch nicht erschöpft haben. In v. 17 steht צדקה parallel mit ישועה, und in v. 20f. ist die Folge des Eingreifens Jahves für Israel ein glücklicher Zustand. So werden wir denn hier צדקה in dem Sinne verstehen müssen, daß sie Jahves richterliches Tun bezeichne.⁶ Dieses äußert sich, wie es seinem theokratischen Ver-

¹ Vgl. die Tabelle.

² Z. St., vgl. auch Marti z. St.

³ Vgl. zu 56, 1b.

⁴ Vgl. o. zu 59, 4. 9. 14.

⁵ Auch v. 17b ist zu vergleichen.

⁶ Vgl. Delitzsch, Kittel; auch Duhm z. St., wie sich das mit seiner Behauptung zu 56, 1b verträgt, darüber schweigt er.

hältnisse zu Israel entspricht, gegenüber seinen Paziszenten in der Herbeiführung eines befriedigenden Zustandes (NB: wenn sie sich bekehren, v. 20b). Wenn wir nur v. 17 hätten, so könnten wir bei dieser Bedeutung stehen bleiben; wir würden dann נָקָם nur mit נָקָם in Parallele stellen und den Gedankengang des Verfassers so formulieren: Jahve tut an Heil und Rache; die Rache gilt seinen Feinden, das Heil seinen Freunden. In v. 16 läßt sich aber diese Verteilung der Tätigkeiten auf die einzelnen Eigenschaften nicht durchführen, weil dort נָקָם allein steht. Wir müssen also annehmen, daß der Verfasser auch an die Kehrseite des richterlichen Wirkens Jahves zum Wohle Israels, an die Verurteilung der Widersacher gedacht habe.¹

7. Ähnlich ist die Stelle 63, 1b. Auf die Frage, wer da komme, antwortet Jahve: Ich bin's, der da redet in (mit) נָקָם , gewaltig zu helfen. Wenn Jahve sich hier die beiden Prädikate Reden in נָקָם und Macht zur Hilfe beilegt, so sind sie wohl für die vorliegende Situation gewählt und ihr angepaßt. Es folgt eine Schilderung des Racheaktes Jahves an den Völkern. Nur noch in v. 4b wird als Kehrseite zu dieser Tat „das Jahr meiner Erlösten“ hingestellt. Daß er imstande sei, auch letztere Tat zu vollbringen, sagt Jahve mit den Worten: $\text{גַּם לְהוֹשִׁיעַ$. Die andere von ihm hervorgehobene Eigenschaft muß es also sein, kraft derer er den Straftat an den Völkern vollzieht. Hier hätten wir also den Ausgangspunkt für die Bestimmung der נָקָם . Es müssen zwei Möglichkeiten ins Auge gefaßt werden: נָקָם kann hier Wahrheit bedeuten;² Jahve hat Wahres verheißen; Beweis: er hat eben sein Wort gehalten. Oder aber muß נָקָם wie 59, 17 Strafgerechtigkeit bedeuten. Das scheint uns mehr dem Tatbestand zu entsprechen. Jahve ist es, dem das Vollziehen der Strafgerechtigkeit zusteht: er redet, fällt das Urteil gemäß dieser Strafgerechtigkeit. In dieser Eigenschaft hat er die Völker niedergestampft, ließ herabträufeln

¹ Wie die LXX zu der Bedeutung $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\phi\acute{o}\sigma\upsilon\eta$ — vgl. auch die arabische Übersetzung — gekommen, zeigt am besten G. Dalman a. a. O. S. 15 f., wo er Belege aus den Keilinschriften anführt.

² V. l. Delitzsch, Kittel z. St. u. Jes. 45, 19.

zur Erde ihren Saft (v. 6). Also eine ähnliche Situation wie 59, 17. Die Kehrseite dieser Strafgerechtigkeit ist das „Jahr für die Erlösten“ (v. 4b), ebenso wie 59, 20. Duhm stellt *רנ* und *רנר* um. Der Sinn entspricht dann noch besser unserer Auffassung.

8. Eine sehr wichtige Stelle für das Verständnis des Begriffes *נ* ist 61, 10f.: Freuen will ich mich in Jahve, jubeln will ich in meinem Gott, daß er mir angetan hat Kleider des Heils, in den Mantel der *נ* mich gehüllt, wie der Bräutigam den Hauptschmuck priesterartig umwindet, und wie eine Braut ihren Schmuck anlegt. Denn wie das Land hervorbringt seinen Sproß, und wie ein Garten seinen Samen hervorsprossen läßt, so wird Jahve hervorsprossen lassen *נ* und Ruhm vor allen Heiden. Duhm sieht sich veranlaßt, in v. 10 *נ* mit Heil zu übersetzen, sagt aber, der Vers passe nicht in den Zusammenhang. Martij übersetzt ebenso und streicht konsequenterweise den Vers. Es will uns scheinen, daß zwischen den beiden Versen eine recht nahe Verwandtschaft bestehe, und daß *נ*, obwohl unter zwei verschiedenen Bildern gebraucht, in beiden Versen dasselbe bedeute. In v. 10 steht *נ* in Parallele mit *שמע*. Ähnlich wie 59, 17 Jahve sich in die *נ* hüllte, so kleidet er Israel hier mit dem Mantel der *נ*. Wenn dort *נ* die richterliche Gerechtigkeit Jahves bezeichnete mit ihren beiden Seiten: Gnade den Freunden, Rache den Feinden, so werden wir auch an dieselbe richterliche Gerechtigkeit zu denken haben, doch ist sie nicht wie dort Gewand Jahves, sondern Israels, d. h. doch wohl das Resultat der richterlichen Gerechtigkeit, wie sie sich für Israel darstellt es wird gerechtesprochen. Diese Rechtserweisung, wenn man will, Rechtfertigung, ist immer begleitet vom Heil.¹ Zu dieser Auffassung passen die folgenden Bilder, die in überschwenglicher Weise darstellen wollen, was für ein herrliches Gut diese Rechtserweisung ist. Daß in v. 11 *נ* dasselbe bedeutet, zeigt der ähnliche Satz 45, 8, wo *שמע* an Stelle von *תהלה* steht. Außerdem sind die beiden Sätze v. 10 u. 11 ganz analog gebaut. „Ruhm“ würde neben „Frömmigkeit“² etwas gekünstelt erscheinen. Dagegen ist *תהלה*

¹ Vgl. die vorhergehenden Worte.

² So Duhm, z. St.

verständlich, wenn wir Rechtserweisung übersetzen: das kann eher Gegenstand des Ruhms sein. Das Bild vom Sprossen macht sich auch natürlich. Da in beiden Bildern v. 10 u. 11 die ז als von Gott verliehen erscheint, so ist die Deutung derselben als menschliches Tun ausgeschlossen.¹

9. Ähnlich ist 62, 1 f: Um Zions willen schweige ich nicht, um Jerusalems willen ruhe ich nicht, bis daß hervorbricht wie die Morgenröte sein קִדְשׁ und sein Heil wie eine brennende Fackel. Und sehen werden Völker deinen קִדְשׁ und alle Könige deine Herrlichkeit, und man wird dir einen neuen Namen geben, den Jahve bestimmen wird. קִדְשׁ steht v. 1 in Parallele mit יְשׁוּעָה und v. 2 mit גִּבּוֹר . Die Bedeutung muß also eine ähnliche sein. Da sie mit Recht oder Gerechtigkeit zusammenhängen muß, und da keine Rede davon sein kann, daß ז hier irgendwie das menschliche Tun bezeichne, so liegt die Bedeutung, die wir in der eben besprochenen Stelle 61, 10 f. gefunden haben, am nächsten: das Recht, die Genußtuung, die Israel zukommt, die Rechtfertigung.² Der Sinn der Stelle wäre also: der Prophet ist tätig, bis daß, allen sichtbar, kund wird, daß Israel aus dem Gericht gerechtfertigt hervorgegangen und nun des Heils teilhaftig geworden ist. Wenn wir dazu 59, 17 vergleichen, so bestätigt sich unser Resultat. Dort ist nur mehr die Tätigkeit Jahves in den Vordergrund gestellt, hier mehr das Resultat derselben.³

10. 58, 8: Dann wird hervorbrechen wie die Morgenröte dein Licht und deine Heilung eilends sprossen, und vor dir wird herziehen dein קִדְשׁ , die Herrlichkeit Jahves deine Nachhut sein (=dich sammeln). Nach dem Kontext kann das personifizierte קִדְשׁ nur etwas über den Zustand Israels aussagen wollen, nachdem das Heil sich ihm vollständig zugewandt hat. Es steht in Parallele mit כְּבוֹד , muß also einen von Jahve gewirkten Zustand bezeichnen, wie Kittel sagt: „von J. zuerkannte Gerechtigkeit“. Wenn wir

¹ Gegen Duhm.

² Vgl. Duhm z. St., der hier voraussetzen scheint, daß קִדְשׁ eine wesentliche andere Bedeutung habe als קִדְשׁ .

³ Vgl. Kittel, Marti z. St. u. B. Stade Bibl. Theol. I 1905 S. 338.

dazu die eben besprochenen Stellen vergleichen, so werden wir auch hier צדקה im Sinne von Rechtserweis, Rechtfertigung annehmen müssen. Dieser Zustand kann nur herbeigeführt werden, wenn Israel seine bisherige צדקה (v. 2) aufgibt (v. 6 f.) und sich der richtigen zuwendet, ein Gedanke, der Kap. 40–55 fremd ist. Wir können nach dem Gesagten Duhm und Marti nicht beistimmen, die auch an dieser Stelle צדקה als Werkgerechtigkeit verstehen wollen. Dieser Begriff würde zu fremd in seiner Umgebung sein; unmöglich hätte der Verfasser das Zitat 52, 12 so abändern können. Der Gedanke der Verdienstlichkeit des menschlichen Tuns ist allerdings nicht zu leugnen (vgl. v. 6. 7. 8), aber ihn in den einzelnen Begriff צדקה zu verlegen, heißt doch etwas frei mit dem Verfasser umgehen.

Wie 61, 10 f. 62, 1 f. u. 58, 8 fassen wir auch 56, 1^b auf; wir betrachten aber diese Stelle im Zusammenhang mit 56, 1^a, da es nicht bequem ist, sie aus dem Ganzen zu reißen.

Bevor wir nun zu der Betrachtung der wichtigsten Stellen in Tritojesaia gehen, an denen צדקה als Objekt menschlichen Tuns gedacht ist, werfen wir einen Blick auf den Gebrauch dieses Wortes bei Deuterojesaia (Kap. 40–55). Innerhalb Tritojesaias haben wir bisher 4 Gruppen unterschieden: 1. die Bedeutung des Normalseins (61, 3 b); 2. Gerechtigkeit im Gerichtsleben (59, 4. 14, 60, 17); 3. richterliche Gerechtigkeit Jahves (59, 9. 16 f. 63, 1 b); 4. Rechtfertigung (61, 10 f. 62, 1 f. 58, 8, vgl. auch 56, 1 b). Bei der Untersuchung Deuterojesaias ergibt sich nun, daß alle Stellen, an denen צדקה und צדקה bei ihm vorkommen, sich in dieselben Kategorien einteilen lassen. Wir können hier

I. den Gebrauch im Sinne von Normalsein feststellen:
 1) 48, 1. Die einfachste Fassung ist m. E. „wie sich's gehört“, vgl. Kittel, auch Duhm (unecht): = Wahrheit; Marti: = Richtigkeit; Delitzsch: dem Willen Gottes gemäß; 2) 51, 7. Wir übersetzen: „wie sich's geziemt“; parallel steht: „in deren Herzen meine Tora“. Es handelt sich aber nicht um ein Objekt menschlichen Tuns, sondern um eine Norm, die Israel bekannt ist. Der Umstand, daß es deswegen geschmäht wird (v. 7 b), legt es nahe, unter צדקה das Verhältnis

zwischen Jahve und Israel zu verstehen. Darauf weist wenigstens v. 8: die Schmähler vergehen, aber das, woran Israel festhält, sein Glaube an den Sieg der guten Sache, bleibt für immer.

II. Die Bedeutung „Gerechtigkeit im öffentlichen Gerichtsleben“ findet sich an 2 Stellen: 1) 54, 14 parallel mit שלום, vgl. den ganzen Kontext und Kittel z. St. (Gerechtigkeit als *virtus civilis*), im Anschluß an Delitzsch. Duhm und Marti zu allgemein: „Heil“; 2) dasselbe scheint צדק 45, 8 zu bedeuten, vielleicht in etwas weiterem Sinne; vgl. Duhm z. St.: „der objektive Bestand an heilsamen Wahrheiten, Einrichtungen, Sitten, die Jahves Wort und Geist schafft, das Rechte schlechthin nach dem prophetischen Ideal“. Kittel: Sieg wie 41, 2. Marti: „die rechte himmlische Ordnung“. Möglich ist auch, daß צדק als Parallele zu צדקה im selben Verse aufzufassen ist.

III. Am meisten gebraucht Deuteriojesaja צדקה u. צדק im Sinne von „richterliche Gerechtigkeit Jahves“. Wie er zu dieser Bedeutung kommt, erklärt Smend wenn er sagt: „Um des Rechtes willen hatte Jahve nach den Propheten sein Volk vernichtet, aber um des Rechtes willen sollte er nun auch sein Volk wiederherstellen, das von den Heiden vergewaltigt war. Jahve gegenüber war Israel in großer Schuld, aber seinen Feinden gegenüber war es im Recht, und sobald der himmlische Richter einschritt, mußte es den Prozeß gewinnen, in dem es mit ihnen lag“.¹ Die Stellen sind: 1) 45, 24, in der Parallele על = Siegestaten Jahves; Taten, durch die man die Übermacht bekommt.² 2) 54, 17 — in der Parallele steht נחלה — etwa = Gerichtsspruch; vielleicht schon auf die Folgen desselben hinweisend, — dann zu IV zu ziehen, vgl. Kittel: Rechtfertigungszustand, Duhm: Heil (unecht). 3) 41, 2: richterliche Gerechtigkeit Jahves, wie sie sich zum Wohle Israels durch die Siege des Cyrus auswirkt, daher (vgl. auch v. 2 b) meist mit „Sieg“ übersetzt (v. 1 vom Rechtsstreit). Duhm z. St.: das Recht, das man gewinnt, hier — Sieg; ebenso Marti; Kittel:

¹ A. T. Religionsgesch.² 1899. S. 351.

² Vgl. Jud. 5, 11 — Machttaten; Micha 6, 5 — Guttaten, vgl. Duhm z. St.

³ Vgl. Ps. 103, 6 u. Duhm, Marti; Kittel: Heil.

was dem zukommt, der im Streit recht hat, — Sieg. Delitzsch: die Gerechtigkeit, welche der gerechten Sache des Kämpfenden Recht schafft. 4) Dieselbe Situation haben wir 45, 13. Ein Fall wie Dtn 33, 21, wo Jahve sich der Menschen bedient, um seine Gerechtigkeit durchzusetzen. Hierher wird wohl auch 5) 42, 2 zu ziehen sein,¹ denn im folgenden wird die bedrückte Lage Israels geschildert, von der Jahve Rettung und Erlösung schaffen will (43, 1 ff.). Das paßt zu dem Gedanken von dem Israel wohlwollenden Richter Jahve.

In denselben Gedankengang, wenn auch nicht in dieselbe Situation führt uns 6) 51, 1.² Israel sehnt sich nach diesem Gerichtsspruch. Die Meinung, als handle es sich hier um ein Objekt menschlichen Tuns, die vielleicht aufkommen könnte, ist abzuweisen, vgl. v. 5 u. Ges.-Buhl¹⁴. Duhm übersetzt: Heil, gegen Delitzsch: rechte Lebensgestaltung; Kittel: Heil herbeisehnen; Marti: Heil; er vergleicht 49, 4—9, besonders v. 8. 7) 51, 5, in Parallele mit יָשׁוּעַ : Strafgerechtigkeit mit ihrer Kehrseite, Heil für Israel.³ Duhm übersetzt: Heil; Delitzsch: דָּרַשׁ u. יָשׁוּעַ durchweg synonym; Marti: Heil; Kittel: Rechtsverwirklichung, die den Sieg für Israel bedeutet. 8) 41, 10 hat m. E. Delitzsch richtig aufgefaßt: Gerechtigkeit, die der bedrückten Gemeinde gegen ihre Bedrucker hilft; ähnlich Marti: Recht, Verwirklichung des Heils für Jahve, für Israel — die Rettung. Duhm: Treue; Kittel: Heil. Endlich ist hier noch 9) 42, 6 zu nennen. Nach dem Kontext und nach 49, 8, wo wir denselben Gedanken durch יָצוּן ausgedrückt haben, kann Jahve sein Verhältnis zu Israel nur auf freier Gnade beruhen lassen. Duhm verlegt daher irrtümlicher Weise den Schwerpunkt des Gedankens auf etwas anderes, wenn er übersetzt: in Treuen; ebenso Delitzsch: Gottes gnadenratschlußgemäßes, heilsordnungsgemäßes Verhalten = neutest. heilige Liebe, denn die Heilsordnung sollte ja hier erst ihren Anfang nehmen. Besser Kittel: vermöge meines

¹ Vgl. 45, 21.

² Vgl. v. 5. 7 u. die Parallele יָשׁוּעַ .

³ Vgl. v. b: עָלֶיךָ עָשִׂיתָ gegen Duhm, der עָשִׂיתָ statt עָשִׂיתָ liest.

allezeit von dem Recht geleiteten Willens, in Angemessenheit an die Norm meines heiligen Willens, dessen Ausfluß sowohl Gnaden- als Strafakte sind. Marti: dem Rechte, Zwecke Jahves entsprechend, Jahve wußte wohl, was er tat.

IV. Auch bei Deuterojesaia kommt צדקה (צדק nicht) an einigen Stellen unserem Begriff Rechtfertigung nahe. 1) 45, 8 wie 61, 10 — siehe oben — das Resultat der richterlichen Gerechtigkeit Jahves; der Zustand der Gemeinde, da sie den erwünschten Spruch des Richters Jahve — die Freisprechung — vernimmt und seine Wirkung an sich erfährt.¹ 2) Dieselbe Bedeutung sehen wir auch 46, 12f.: Rechtserweisung, Rechtfertigung, Heil; in der Parallele: תשועה, vgl. Duhm, Marti. In keinem Fall ist zu übersetzen: die sich um Rechtschaffenheit bemühen, vgl. v. 13 und Kittel z. St. 3) Als unvergängliche Grundstimmung Jahves erscheint die צדקה in 51, 6. 8, vgl. Kittel z. St.: Rechtsverwirklichung — Heil; auch Duhm und Marti.

Schließlich sind noch zwei Stellen zu nennen, an denen קה und צדק dieselbe Bedeutung wie das arabische Verbum مَنَّ haben. 1) 45, 23: Wahrheit, vgl. v. 19 und Delitzsch, Duhm, Marti, Kittel z. St. 2) 45, 19, in Parallele zu משרים, im Gegensatz zu תוה — Wahrheit; vgl. Duhm: etwas Echtes; Marti: was sich als richtig bewährt. Dagegen Delitzsch: nach der Norm seines Rat-schlusses; Kittel: Sieg wie 41, 2.

Wir haben nun alle Stellen in Deuterojesaia, an denen צדקה² und צדק³ vorkommen, betrachtet. Es hat sich ergeben, daß soweit wir Kap. 56—66 schon in den Bereich unserer Untersuchung gezogen haben, der Gebrauch von צדקה und צדק bei Dtjes. u. Tritojes. ganz gleich ist. Über Deuterojesaia hinaus weist eine Reihe von Stellen in Kap. 56—66, die wir nun zu betrachten haben.

Zunächst 56, 1: So spricht Jahve: waret das Recht und übt צדקה, denn nahe ist mein Heil zu kommen und meine צדקה kund

¹ Vgl. Kittel z. St.: richtige Verfassung der Menschen; Marti: Gerechtigkeit der Menschen; Duhm: Rechttun.

² 45, 8. 23. 24; 46, 12 f.; 48, 1; 51, 6. 8; 54, 14. 17 — zehnmal.

³ Auch zehnmal: 41, 2. 10; 42, 6. 21; 45, 8. 13. 19; 51, 1. 5. 7.

zu werden. Wenn wir die Bedeutung von צדקה auf Grund des Kontextes allein feststellen wollten, so würden wir sie in v.^a — was Rechtens ist, das Verordnete, in v.^b — Heil fassen müssen. Der Ausdruck צדקה wird vom Richter gebraucht und seinem Tun: 2 Sam 8, 15; 1 Reg 10, 9; 1 Chron. 18, 14; II 9, 8; Jer 9, 23 (Jahve), Jer 22, 3. 15; 23, 5; 33, 15; Ez 45, 9 (vgl. Kraetzschmar z. St.), Ps 72, 1; dann aber auch zur Bezeichnung des sittlichen Verhaltens im allgemeinen: Gen 18, 19 (als Bedingung des Heils), ähnlich auch Ps 106, 3; Prov 21, 3; Ez 18, 5 (vgl. Kraetzschmar z. St.: Frömmigkeit) 18, 19. 21. 27; 33, 14; 33, 16 (die Folge ist Leben, vgl. v. 19). Ähnlich bezeichnet צדקה allgemein das sittliche Verhalten als Bedingung eines besseren Zustandes: Ez 18, 22, negativ dasselbe v. 24. Ohne Parallelen ist der Ausdruck צדקה in Dtn 33, 21: Jahves צדקה ist Objekt menschlichen Tuns.² Vereinzelt steht auch die Stelle Ps 103, 6 da: צדקות in Parallele mit ד = Taten Jahves. Den Ausdruck an unserer Stelle vom richterlichen Tun zu verstehen, dazu fehlt jeder Anhaltspunkt. Es bleibt also nur die zweite Bedeutung übrig. Der Sinn des Verses wäre also folgender. Zunächst die Mahnung: man befeißige sich der Ausübung seiner sittlichen Pflichten, dann die Motivierung: denn das Heil ist nahe. Mit anderen Worten: wenn ihr euren Pflichten nicht nachkommt, so ist die Bedingung eurerseits nicht erfüllt. Soweit die sprachliche Seite. Versuchen wir nun auf Grund des Inhalts des ganzen Stückes 56, 1—8 Anhaltspunkte für die Bestimmung der צדקה zu gewinnen. Unser Vers beginnt einen neuen Abschnitt.³ Der Zusammenhang mit dem Folgenden ist: die recht knöchern zusammengefaßte Quintessenz des prophetischen Tuns — erst das richtige ethische Verhalten Israels, dann die Erfüllung der Verheißungen von seiten Jahves — wird in ihren Bestandteilen des näheren erklärt. Ad 1. Die Erfüllung der Pflichten besteht in der Erfüllung der kultischen Obliegenheiten (v. 6a), in

¹ Vgl. Steuernagel z. St.: „Jahve bedient sich zur Vollstreckung seines Gerichts der Menschen“.

² Gegen Dillmann, vgl. Kittel, Marti z. St.; Kap. 55 bloß Heilsverlangen.

der Beobachtung des Sabbaths und im Fernehalten vom bösen Tun (v. 2). Sind diese Bedingungen erfüllt (v. 4), so hat auch der Proselyt oder der Verschnittene nichts zu fürchten (v. 3), auch ihnen werden Segnungen zuteil (v. 5. 7). Ad 2. Das verheißene Heil (v. 1b) tritt gewiß ein; der Ausspruch, daß Jahve die Gemeinde mehren werde, geht auf Jahve selbst zurück (v. 8). Haben wir so die Gedanken des Verfassers richtig erfaßt, so ergibt sich dasselbe Resultat, zu dem wir bei der Betrachtung der sprachlichen Seite gekommen waren. In v. 1a ist צדקה als Objekt menschlichen Tuns gedacht. Vielleicht wäre es zu viel, wenn man sagen wollte, das Üben der צדקה sei die objektive Bedingung für das Kommen des Heils, wohl ergibt sich aber als zweifellos, daß צדקה ein verdienstliches Handeln insofern bedeutet, als es die subjektive Bedingung für das Teilnehmen am Heil ist. Anders läßt sich das ¹ nicht erklären. So paßt auch das משרי v. 2 gut in den Zusammenhang. Es hätte sich also im wesentlichen bestätigt, was Duhm zu 56, 1a sagt. Es fragt sich nur noch, ob צ in Kap. 40—55 nicht auch eine ähnliche Bedeutung aufzuweisen habe. Wir haben aber soeben gesehen, daß in Kap. 40—55 an keiner Stelle eine ähnliche Bedeutung zu belegen ist.²

In v. 1b muß צדקה, nach dem Kontext und v. 8, etwa Erfüllung der Verheißungen bedeuten und zwar als deutlich bemerkbarer, vielleicht darf man sagen, Veränderungen bei den Paziszenten Jahves hervorrufender³ Zustand derselben. Es ist hier schwieriger zu bestimmen, welche Vorstellung der Verfasser mit dem Begriffe verbunden hat. Daß er hier etwas von Jahve Kommendes bezeichnet, wird wohl nicht bestritten werden können, und es fragt sich nur, ob er dies ohne oder mit Prägnanz bezeichnet, d. h. ob er rein das göttliche Wirken oder auch die Folgen desselben an seinen Paziszenten ausdrückt. Für letzteres spricht sowohl v. 8³ als auch die Erwägung, daß das überweltliche Wirken Jahves ohne Beziehung auf das Objekt seines Waltens, die Gemeinde, nicht

¹ Vgl. Cheyne z. St. und die Tabelle.

² Vgl. להגלות u. v. 8.

³ Hier wird gesagt, worin sich Gottes Wirken manifestiert.

als Motiv zur Mahnung v. 1a hätte angeführt werden können, ja diese Auffassung ist durch לְהַגְלִיל direkt ausgeschlossen. Es ist hier derselbe Gebrauch, wie wir ihn 61, 10f. 62, 1f. und 58, 8 gesehen haben, ungefähr mit Rechtsspruch, Rechtfertigung wiederzugeben. Es ist eigentlich befremdend, daß das Mittel zur Erlangung eines Zieles (wenn man so sagen darf) und das Ziel selbst mit demselben Worte bezeichnet werden. Es handelt sich doch nicht um ein Verhältnis wie Mtth. 7, 12. Die Septuaginta hilft sich, indem sie v. 1b $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ setzt, ihr folgt die arabische Übersetzung.¹ Entweder muß man also den Widerspruch beim Verfasser als psychologische Erscheinung konstatieren oder aber eine von den beiden Bedeutungen des Wortes als ihm ursprünglich fremd nachzuweisen versuchen. Einfacher löst die Frage Delitzsch², wenn er in den beiden קָדַשׁ die „heilsordnungsgemäße Selbstbetätigung“ der beiden Paziszenten Jahve und Israel sieht. Das könnte in dogmatischer Sprache der Sinn der Stelle sein, aber erklärt wird dadurch noch nichts. Wir bleiben bei unserer Auffassung, weil 1. in v. 1b das göttliche Verhalten nicht rein objektiv gemeint sein kann, sondern viel konkreter, als sichtbares Gestalten am Leben der Gemeinde; 2. ist קָדַשׁ viel zu weit von seinen Parallelen קָדַשׁ und קָדַשׁ getrennt; 3. ist unsere Stelle ohne Parallelen in der Verwendung des Begriffes קָדַשׁ in zwei Bedeutungen, besonders aber ist in Kap. 40—55 ein ähnlicher Gedanke nicht nachzuweisen; 4. bleibt der Gedanke immerhin bemerkenswert, daß Jahve vor dem Abschluß des Bundes mit Israel durch sein קָדַשׁ bestimmt wird.³ Die קָדַשׁ ist eben in Kap. 40—55 etwas, was nur aus der unergründlichen Liebe und dem Erbarmen Jahves fließt,⁴ was dem Menschen entgegentritt; wenn er nur danach verlangt (55, 1), so wird es ihm zuteil mit seinen Segnungen. Der Zaun, der den Menschen von der קָדַשׁ trennt, ist nur Kleinmut und Unglaube.⁵ Anders ist

¹ Vgl. die Tabelle.

² Z. St.

³ 42, 6.

⁴ Vgl. 45, 13.

⁵ 41, 10 vgl. 43, 1 ff.; 42, 21; 45, 8 (19).

nur 51,1. vgl. v. 7. Danach gibt es auch solche, die dem Rechte nachjagen, die „nach Jahves Advent ausschauen“ (Duhm). Doch gilt dies Verhalten nicht als Bedingung des Heils — alles wird wieder auf den Allerbarmer Jahve zurückgeführt.¹ Vgl. auch die oben genannten Stellen, wo קָדָשׁ vorkommt, aber nie in andrer Bedeutung als etwa: Heil wirkend. Wir bleiben also bei der von uns festgestellten Bedeutung der קָדָשׁ in v. 1a — Objekt menschlichen Tuns, in v. 1b — göttlichen Tuns. Beide Bedeutungen vereint begegnen uns zum ersten Male. Fremd scheint zunächst der Gebrauch in v. 1b, da in Kap. 40—55 קָדָשׁ sich nicht belegen läßt. Dieser Ausdruck kehrt jedoch in Kap. 56—66 einigemal wieder,² und dieser Umstand veranlaßt uns gerade, gegen die zweite Bedeutung (v. 1b) mißtrauisch zu sein. V. 1b klingt stark an 46,13; 51,5 an.³ Nur wird dort nicht so motiviert wie an unserer Stelle. Daß aber jemand, dem die Auffassung von קָדָשׁ , wie wir sie in 46,13 haben, feststand, sie im Sinne von 56,1a hätte gebrauchen können, scheint uns ausgeschlossen. So spricht denn manches dafür, daß die Bedeutung v. 1b entlehnt sei. Wenn wir aber bedenken, daß die eine Bedeutung von קָדָשׁ auf Kap. 40—55, die andere auf 56—66 weist; daß ferner diese beiden Bedeutungen nur an der vorliegenden Stelle und zwar recht ungeschickt und äußerlich verbunden sind, so legt sich uns die Vermutung nahe, daß wir es mit dem Erzeugnis eines Redaktors zu tun haben. Diese Vermutung findet eine Stütze in dem Ergebnis meiner Untersuchung des geschichtlichen Hintergrundes und der Abfassungszeit der Kap. 56—66.⁴ Darnach ist 56,1—8 ein Stück aus viel späterer Zeit als die übrigen Kapitel und ist einem Redaktor des Ganzen zuzuschreiben. Duhm und Marti⁵ gehen m. E. zu weit, wenn sie auseinandersetzen, wie der Verfasser den deutero-

¹ 51,2 vgl. v. 12.

² 58,2; 64,4 vgl. v. 5 und auch 57,12.

³ Vgl. 56,6.

⁴ Vgl. K. Cramer, Der geschichtliche Hintergrund der Kapitel 56 bis 66 im Buche Jesaia, in Acta et Comm. Univ. Dorpatensis (Jur.) 1905 S. 61 ff. 111 f.

⁵ Z. St.

jesaianischen Begriff umgebogen habe, und was er sich darunter denke. Dazu fehlen uns jegliche Indizien außer v. 8, wo allerdings, wenn wir recht sehen, das deuterojesaianische Heil sich mit einer engeren Grenzlinie begnügen muß.

Die nächste Stelle ist 57, 12: ich werde verkünden deine נדקק und deine Werke.¹ Zunächst ist zu beachten, daß LXX καὶ αὐτὸς ἀδικαιοσύνην μου hat; ihr folgt die arabische Übersetzung. Auch die Pešîṭṭhō hat נדקק gelesen.² Gegen diese Lesart spricht: 1. die mangelhafte Bezeugung, die Swete nicht veranlaßte, die Abweichung in den Text aufzunehmen.³ 2. Die Änderung der zweiten Lesart in die erste ist leichter verständlich als die umgekehrte. Außerdem ist 3. bei dieser Lesart der Sinn kein guter, die Worte wären ganz ohne Zusammenhang. Daher bleiben wir bei dem M.T. Dann ist aber auch nur eine Auffassung möglich. Der Vers gehört in den Zusammenhang 57, 3—13, der die Rüge der falschen Brüder innerhalb der Gemeinde enthält. Ihr Tun und Treiben wird unter dem Bilde der schamlosesten Unzucht dargestellt; selbst daß Jahve so lange schwieg, erweckte in ihnen kein Bedenken. Nun aber wird Jahve ihre Taten offenbaren, dann wird ihre Sicherheit dahin sein usw. נדקק kann also nur ein Objekt menschlichen Tuns bedeuten; wie es scheint — das Wort ist natürlich ironisch gemeint — das allgemein sittliche Verhalten. Etwas Näheres läßt sich nicht feststellen.

58, 2: Zwar fragen sie mich Tag für Tag und lieben die Kenntnis meiner Wege; wie ein Volk, das נדקק übt und das Recht seines Gottes nicht verläßt, befragen sie mich um die Satzungen des נדקק; Gott zu nahen lieben sie. עשה נדקק steht hier in Parallele mit „Jahve befragen“, „Kenntnis seiner Gebote (Wege)“, „Nahen zu Gott.“⁴ Wir hätten also keinen Grund, von der in

¹ Ob man מעשׂיך als Objekt zu אמר aufzufassen hat, — so Duhm und Marti, weil das לא in den folgenden Vers hineinreiche, — oder als Subjekt zu יעלילך — so Delitzsch und Kittel, weil bei נדקק die Nota acc. נא fehle, — mag dahingestellt bleiben.

² Vgl. H. Weisz, Die Pešîṭṭhō zu Dtrjes. 1893 z. St.

³ Vgl. auch Kittel und Marti z. St.

⁴ Gegen Delitzsch vgl. Duhm, Kittel, Marti z. St. und Ges.-Buhl.¹⁴

56, 1a gefundenen Bedeutung — sittliches Verhalten als verdienstliches Tun — abzuweichen. Nur tritt hier die letzte Nuance nicht so stark hervor, vielmehr ist etwas anderes betont. Der Vers ist der Strafrede über die Entweihung der Fasttage entnommen: die Israeliten kommen ihren Pflichten nur äußerlich nach. Was sie von sich selbst sagen (v. 3), das gibt auch Jahve in v. 2 zu. So muß der Ausdruck צ' ע' sich hier speziell auf das kultische Verhalten Israels beziehen. In demselben Verse kommt auch צדק vor. Delitzsch faßte es als Gericht an den Feinden. Das war nur möglich, solange man das folgende אלהים als gen. subj. verstand. Da dies nun allgemein als unhaltbar aufgegeben ist, so wird man צדק auch nur als Objekt menschlichen Tuns verstehen können. Darauf weist der Kontext, der nur von solchem spricht, und auch das Verbum עשה kommt nur so zu seinem Recht. Ob man aber ב' צ' mit Kittel als Satzungen, die zur Gerechtigkeit führen, oder mit Duhm und Marti als rechte Ordnungen des Kultus verstehen soll, ist schwer zu entscheiden. Der ganze Zusammenhang weist auf kultische Obliegenheiten. Man müßte also auch unter Kittels „Gerechtigkeit“ in erster Linie die Erfüllung kultischer Vorschriften verstehen. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser damit bezeichnen wollte, daß Israel nicht nur das Verlangen nach der äußerlichen, sondern auch das nach der wahren Pflichterfüllung besessen habe, obwohl das erstere wahrscheinlicher ist: nach v. 3a ist Israel ganz getrost ob der getanen Leistung. Vgl. B. Stade Bibl. Theol. I. 1905 S. 323.

64, 4a: du tratst entgegen denen, die sich freuen¹, צדק zu üben, deiner Wege gedachten. . Cheyne, Marti u. a. machen hier mehrere Konjekturen, für uns bleibt es jedoch gleich, ob wir v. 4a als Wunsch- oder Behauptungssatz auffassen. Der Kontext steht fest. Wie 58, 2 צ' עשה mit „Kenntnis meiner Wege“ in Parallele gestellt wurde, so hier צ' עשה mit „Gedenken deiner Wege.“ Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß צדק hier dasselbe bedeutet, wie צדקה 58, 2. צדק ist hier Objekt menschlichen Tuns.

¹ Vielleicht zu streichen, vgl. Duhm u. a.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. I. 1907.

Ob aber dabei ebenso wie 56, 1 a vornehmlich oder überhaupt kultische Pflichten gedacht sei, bleibt dahingestellt; aus dem T läßt sich billigerweise nichts sagen. Es ist nur wieder für den Verfasser charakteristisch, daß er den Verkehr des Israeliten mit Jahve an die Erfüllung gewisser Bedingungen¹ knüpft.

Diese Kategorie des Gebrauchs von צדקה gipfelt in 64, 5: 'u wir wurden wie ein Unreiner allzumal, und wie ein besudelt Kleid alle צדקתינו, und wir welkten hin wie das Laub alle. Hi scheint nur eine Möglichkeit der Auffassung zu bestehen: צדקות meint der Verfasser ein Objekt menschlichen Tuns, Tugend, Tugenden, Werkgerechtigkeit. Es fällt auch hier wiederum eine Verwandtschaft mit 58, 2 auf. Wie dort zugegeben wurde, daß das Volk צדקה übe, aber damit noch nicht das Ideal erreicht hat, so wird hier auch das, was Israel geleistet, als ihm nur zur Scham gereichend dargestellt. Der Plural scheint auf die verschiedenen Arten von Tun hinzuweisen.²

Wir fassen das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen. Bis zu einer gewissen Grenze gehen Deuterojesaia und Tritojesaia zusammen. Es gibt keine Stellen, die Deuterojesaia im Gebrauch von צדקה eigentümlich wären.³ Der Mittelpunkt, von dem aus der Begriff צדקה bei Deuterojesaia erklärt, ist m. E. die oben erwähnte durch Versenkung in die heiligen Schriften und Betrachtung der Ereignisse sub specie æternitatis gewonnene Erkenntnis, daß Jahve, der diese Welt und alles, was in ihr verehrt wird, himmelhoch überragt,⁴ sich seines Volkes nun endlich annimmt, um ihn im Prozeß gegen seine Unterdrücker beizustehen.⁵ Doppeltes hat es schon getragen (40, 2), das leidet seine צדקה nicht. Fast berührt sich hier צדקה mit dem Begriff Gnade.⁶

Auch Tritojesaia gebraucht in ähnlichen Verbindungen die

¹ Vgl. 56, 1.

² Vgl. Delitzsch z. St. u. a.

³ Die Bedeutung Wahrheit bei Tritojes. vielleicht 63, 1.

⁴ Umbildung der alten Gottesvorstellung, vgl. Stade G. I. II S. 73.

⁵ Vgl. Smend a. a. o. S. 351.

⁶ Vgl. Smend a. a. o. S. 353.

Begriff נִדָּבָה . Wie ist bei ihm jedoch die glaubensfrohe, felsenfeste Überzeugung Deuterojesaias, daß Jahve, getrieben von seinem innersten Wesen, so handeln muß, getrübt durch den Gedanken, daß Jahve erst in die nötige Verfassung gebracht werden müsse durch menschliche Leistungen!¹ Weil aber diese Leistungen weit vom Ideal entfernt sind, bleibt das Heil aus (59, 9). Es ist als ob der Richter Jahve nicht mehr die beiden Parteien Israel und seine Unterdrücker vor sich habe. Denen gegenüber war Israel doch immer im Recht, wenigstens bei Deuterojesaia. Seine Sünde gegen Jahve büßt es ja gerade durch die unterdrückte Stellung. Greift Jahve ein, so muß er sich nun auf die Seite seines mißhandelten Volkes stellen (40, 1 ff. u. a.). Wenn er aber bei Tritojesaia wieder auf Israels Sünde in erster Linie sieht, sie ihnen vorwirft, — ist da nicht jener Gesichtspunkt verschoben, scheint da nicht Israel im Prozeß Jahve allein gegenüber zu stehn? Das ist aber 59, 20b der Fall, ebenso 58, 6. 7. 8 und besonders 56, 1. Nur 63, 1 scheint die einfache Vorstellung beibehalten zu sein (wenn נִדָּבָה hier nicht mit Wahrheit wiedergegeben ist). Dies ließe sich des weiteren ausführen, geht aber über den Rahmen unserer Untersuchung. Für unseren Zweck genügt es, festgestellt zu haben, daß der deuterojesaianische Begriff נִדָּבָה in Kap. 56—66 nicht nur in ähnlichen Verbindungen eine andere Färbung bekommen hat, sondern auch eine weitere Bedeutung, die nur in diesen Kapiteln nachzuweisen und etwa mit Werkgerechtigkeit wiedergegeben ist, annimmt. Dieser Umstand kann durch eine Änderung der geschichtlichen Situation, besser aber durch diese und die Verschiedenheit der Verfasser erklärt werden.

¹ Vgl. 59, 2, überhaupt v. 1—8.

Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. 1.

Von
C. H. Cornill.

Daß meine vor Jahresfrist erschienene Bearbeitung des Buches Jeremia um ihres vielfach „reaktionären“ Charakters willen lebhaften Widerspruch finden werde, habe ich nicht anders erwartet; er ist denn auch bereits gekommen in Stades Abhandlung: Der „Völkerprophet“ Jeremia und der jetzige Text von Jer. Kap. 1 diese Zeitschrift 1906 S. 97—123. Der Gegensatz zwischen Stade und mir ist wesentlich methodologisch, indem meine Art zu arbeiten „an der literarhistorischen Methode krankt“ (101).¹ Ich nehme daher von ihr den Ausgangspunkt für meine Antwort.

Es mag in meiner rein philologischen Vergangenheit begründet liegen, daß literarhistorische Erwägungen und Argumente mir besonders sympathisch sind. Ich bin mir des fragmentarischen Charakters der alttestamentlichen Literatur und der dadurch gesetzten Schranke für den Sprachbeweis wohl bewußt, cf. z. B. meine Bemerkungen über שָׁנָה in 12, 14 auf S. 166. Wo aber das Material für einen Induktionsbeweis ausreicht und dieser ein evidentes Resultat liefert, betrachte ich sein Ergebnis als bewiesene Tatsache und mache mir keine Gedanken darüber, was etwa in dem uns verlorenen Teil der altisraelitischen Literatur gestanden haben könnte. Solch ein Fall liegt meines Erachtens vor in dem ausnahmslosen Gebrauch von עַם mit Pron. suff. zur Bezeichnung von Israel als Jahves Volk, wenn es für sich allein steht, cf. als besonders hübsches Beispiel

¹ Einfache Seitenzahl in Klammer zitiert die angeführte Abhandlung Stades.

Ex. 33, 13 וְרָאָה כִּי עֹמֵד הָנִי הַזֶּה.¹ Und deshalb hielt und halte ich Stades לָנִי Jer. 1, 5 für — natürlich nicht moralisch, sondern philologisch — „unerlaubt“, wie das Wort ‚unerlaubt‘ z. B. auch S. 449 zu 46, 10 gebraucht ist. Auch gegen den Satz: „Wäre לָנִי wirklich so unmöglich, wie sich das Cornill vorstellt, so würde daraus nur die Notwendigkeit folgen, לעֲמֹ לְעֵמֶד zu emendieren“ muß ich Einspruch erheben. Daß ein ursprünglich dastehendes לעֲמֹ in לָנִי geändert worden wäre, erscheint mir ganz undenkbar: selbst der blindwütigste Interpolator, der um jeden Preis eine Gruppe von Heidenorakeln in das Buch Jeremia einschmuggeln wollte, würde das nicht getan haben, da v 10 zu seinem Zweck vollständig genügte. Mit לָנִי fällt auch לָנִי als „vom Redaktor abgeänderte Vorlage“ (103), dem „bei seiner Korrektur durch den alten Textbestand die Wege gewiesen waren“ (102).

In Kap. 25 und 46—49 erreicht (100f.) mein Kranken an der literarhistorischen Methode den Höhepunkt: ich muß also bei einer methodologischen Auseinandersetzung auch auf diese Frage eingehen und hier ist wieder der wesentliche Punkt der Zornesbecher Jahves. Zunächst eine kleine Vorbemerkung. Wenn Stade die „Tatsache, daß das Bild . . . zur Androhung eines universalen Gerichts benutzt wird“, als das Entscheidende bezeichnet, von dem auszugehen ist (101), so trifft mich das gar nicht, da ja der deutlich ausgesprochene Grundgedanke meiner Ausführungen über den Zornesbecher Jahves ist, daß Jeremia lediglich eine zeitgeschichtliche „Völkerschlacht mit ihren Folgen“ vor Augen hat, welche erst „spätere Überarbeitung“ zum „Weltgericht des jüngsten Tages“ abgebogen hat S. 286 f. 296: also der Becher Jahves „zur Androhung eines universalen Gerichts“ ist auch mir unjeremianisch. Nun zum Becher selbst. Ich habe auf literarhistorische Gründe hin dies Bild für Jeremias geistiges Eigentum erklärt. Giesebrecht hat mir Nah 3, 11 vorgehalten, wie es Stade scheint „mit Recht“: ich habe „in sehr künstlichen Ausführungen“ den Beweis versucht, Nah 3, 11

¹ Was Jes. 9, 1 (103) mit dieser Frage zu tun hat, vermag ich nicht einzusehen. Stade kann nur Jes. 9, 2 meinen, aber da wird er wohl selbst הָנִי לָנִי als Textfehler anerkennen.

liege das Bild vom Zornesbecher nicht vor (100). Zunächst steht Nah 3, 11 überhaupt gar nichts von einem Becher Jahves, sondern von Trunkenwerden. Ich habe nun nachgewiesen, daß bei diesem Trunkenwerden die exegetische Tradition in ihrer erdrückenden Mehrheit nicht an den Zornesbecher Jahves gedacht hat: somit ist diese Deutung mindestens nicht notwendig, ja nicht einmal naheliegend, da die Übersetzer und Erklärer Nahums doch auch Jer 25 gekannt haben. Was an diesen Ausführungen „sehr künstlich“ sein soll, vermag ich nicht einzusehen. Also ein sicheres und unzweifelhaftes Beispiel für den Becher Jahves vor 605 gibt es nicht. Und wäre selbst das Bild als solches älter, so müßte sein massenhaftes Vorkommen in der nachjeremianischen Literatur doch stützig machen und die literarhistorische Methode veranlassen, nach einer Erklärung dieser immerhin merkwürdigen Tatsache zu suchen. Und auch hier wäre die einzig mögliche Erklärung, daß jenes Bild gerade damals in bedeutsamer Weise aufgefrischt, resp. neu in Kurs gesetzt wurde, und das führte wieder mit zwingender Notwendigkeit auf Jer 25. Und wie ist denn das Verhältnis der fraglichen Stellen zueinander? Auch die literarhistorische Methode zählt nämlich die Stimmen nicht bloß, sondern wägt sie. In der nachjeremianischen Literatur erscheint das Bild beiläufig wie etwas Selbstverständliches, jedem Leser Vertrautes: in Jer 25 erscheint als Hauptstück einer grandios konzipierten und ausgeführten Szene der Becher sozusagen in natura, Jahve selbst gibt ihn dem Propheten in die Hand, und der Prophet kredenzt ihn denen, die nach Jahves Willen daraus trinken sollen;¹ auch auf den Umstand mache ich aufmerksam, daß Jer 25 schlichtweg von einem Becher Weines redet (s. zu 25, 15), noch nicht von dem Zornesbecher Jahves. Da ist es doch nicht bloß „Geschmackssache“ (120), wenn ich behaupte, daß Jer 25 das Original und folglich älter ist als die unter seinem Einflusse stehenden Stellen. Wenn man diese Behauptung für unmethodisch oder die zu ihr führende Methode für

¹ Daß in einem solchen Zusammenhange wie der כוס, so auch שלח figürlich gemeint ist (106), macht doch keine Schwierigkeit.

falsch erklärt, so tut mir das leid, macht mich aber nicht irre. Übrigens scheint die Sache des Zornesbechers und der Heidenorakel doch gar nicht so schlimm zu stehen: denn Stade selbst erkennt sie als „in alter Zeit“ geschrieben an. 32 Seiten nach seiner schroffen Ablehnung meiner Ansicht über Jer 25 und 46—49 schreibt er in dem nämlichen Hefte der Zeitschrift in einer Auseinandersetzung mit Marti über Jes 3, 17: „Wenn mir aber Marti einwendet (S. 43. f.): „מָחָדִּי heißt in alter Zeit noch nicht die Seitenzocken, die Pejes der modernen Juden, und nicht einmal für sich allein Schläfe, sondern die Seite, der Rand,“ so hat er nicht an מָחָדִּי קָצוֹץ gedacht“. מָחָדִּי קָצוֹץ findet sich bekanntlich — und nicht in dem von Stade (116. Anm.) charakterisierten Sinne, sondern wirklich bekanntlich — nur Jer 9, 25; 25, 23; 49, 32: folglich müssen nach Stade diese Stellen in (verglichen mit Lev. 19, 27) „alter Zeit“ geschrieben sein. Oder spielt mir hier wieder „die literarhistorische Methode“ einen Streich und ist מָחָדִּי קָצוֹץ ein uralter terminus technicus, der uns „zufällig“ nur in jenen „secundären“ Stücken des Buches Jeremia „bezeugt“ ist (101)?

Ich komme nun zu dem eigentlichen Streitobjekt, Kap. 1. Über Jer 1 mir eine abschließende Meinung zu bilden, wurde ich 1891 durch meine Bearbeitung Jeremias für Paul Haupts Sacred Books veranlaßt. Damals hatte noch niemand den leisesten Zweifel an der Integrität oder gar Authentie dieses Kapitels geäußert, so daß die von mir als Erstem (Einleitung *1892 S. 162) vollzogene Ausscheidung von v 3 gewissermaßen schon eine Kühnheit war. Natürlich bot Kap. 1 Probleme, so gleich das נְבִיא לְנִיִּם v 5. Was wollte das sagen? Neben dem Glauben an eine vorzeitliche Erwählung, mit welchem absoluten Unikum Jeremia auch „vollständig aus der historischen Erscheinung der alten Prophetie herausfällt“ (118), gewiß etwas Großes. „Prophet für die Heiden“, dessen prophetische Berufsarbeit nur den Heiden gilt, und nicht dem Volk Israel, war ausgeschlossen: das konnte Jeremia nicht sagen, und konnte kein vernünftiger Mensch von ihm sagen. Die נִיִּם mußten also hier nicht religiös, sondern ethnographisch gefaßt werden, wie es die gesamte exegetische Tradition getan hat. Aber

auch bei dieser Nuance des Begriffs konnte die Meinung nicht sein, daß die prophetische Rede Jeremias sich allein mit dem Schicksal fremder Völker beschäftigen solle: es konnte damit nur eine Prophetie gemeint sein, welche auch die Völker und ihr Ergehen, soweit es mit Israels Geschicken in Zusammenhang steht, in ihren Gesichtskreis zieht: deshalb übersetzte ich schon in dem Manuskript von 1891 artikellos „für Völker“, worüber später noch zu reden sein wird. In diesem Sinne „Propheten für Völker“ waren schon Amos und Jesaja¹, ohne daß sie ein Wort darüber verlieren: ist es gerade bei Jeremia sachlich und psychologisch zu erklären, daß jenes Moment einen integrierenden Bestandteil seines Berufsbewußtseins bildet? Sachlich durchaus einfach auf Grund der Erwägungen, welche ich im Kommentar zu v 5 ausgeführt habe, insofern seine Situation eine wesentlich andere war als die seiner Vorgänger, und es hat mich gefreut, diesen Grundgedanken nachher bei Giesebrecht wiederzufinden, unter dessen Namen Stade ihn als „die Prämissen zu einem richtigen Verständnis der Stelle“ anerkennt (105). Und psychologisch ist es nicht minder erklärlich. Es steht auf einer Linie mit der vorher von Jahve ausgesagten vorzeitlichen Erwählung und soll dazu dienen, durch eine Steigerung seines Berufsbewußtseins seine Zaghaftigkeit und Schüchternheit zu überwinden: Schon vor deiner Geburt bist du berufen zu einem Amt, welches das Schicksal von Völkern schafft. Aber nun erhob sich die Frage: Können wir die namentlich v 10 deutlich ausgesprochene Vorstellung, daß die Weissagung die Zukunft schafft, Jeremia zutrauen? Doch auch diese Frage durfte ich auf Grund der im Kommentar zu v 10 vorgeführten Stellen und Erwägungen getrost bejahen und muß es entschieden zurückweisen, wenn Stade sagt, ich sei „für diese Sätze den Beweis völlig schuldig geblieben“

¹ Den „auf Amos folgenden Propheten Hosea“ habe ich nicht in arger List „mit Stillschweigen übergangen“ (111), sondern weil, nach Kleinerts glücklicher Formulierung, die Ausweitung des prophetischen Blicks des Amos bei ihm zugleich religiös vertieft und national verengt erscheint. Wo habe ich denn behauptet, es gehöre zum Wesen und Begriff des „wahren“ Propheten, ein „Prophet für Völker“ zu sein?

(118): wenn die älteren Propheten und Jeremia geglaubt haben, daß die Weissagung die Zukunft schaffe — und das habe ich bewiesen — so muß sie auch die Zukunft fremder Völker schaffen, falls Jahve einem Propheten den Auftrag gibt, eine solche gegen ein fremdes Volk zu richten.

Die beiden nun folgenden Visionen gehören aufs engste in den Zusammenhang und erfüllen eine ähnliche Aufgabe, wie die Vv. 5 und 10: sie geben nämlich nicht „den Hauptinhalt der prophetischen Tätigkeit Jeremias“ (101 122 120) — wo habe ich denn das gesagt? — sondern das, was er zunächst wissen muß, um Mut zum Auftreten als Prophet zu fassen; sie sind gewissermaßen die geistige Ausrüstung zu seinem Beruf und gehören demnach organisch in die Geschichte seiner Berufung. Es ergab sich mir so folgender Zusammenhang, in welchem ich nichts Brüchiges und Widerspruchsvolles zu entdecken vermag: Ich habe dich schon vor deiner Geburt bestimmt zu dem Größten, was ein Mensch werden kann Halte dich nicht für ungeeignet zu diesem hohen Amt, denn es handelt sich nicht um deine Person, sondern um mein allgewaltiges Wort, welches ich in deinen Mund lege. Zweifle und zage nicht; ich wache über meinem Wort, und im Norden braut sich schon das Gericht zusammen: deshalb frisch auf ans Werk und ohne Furcht denen gepredigt, welchen das Gericht bestimmt ist. Dies meine Auffassung von Jer 1 seit 1891. Die Angriffe Duhms gegen unser Kapitel nahm ich nicht leicht; als mir aber bei der durch sie veranlaßten erneuten Prüfung die Erkenntnis aufgegangen war von dem Abhängigkeitsverhältnis, in welchem Deuterojesaja zu demselben steht, war für mich die Sache entschieden, und ich schrieb im August 1901 getrost meine Auffassung von 1891 für den Kommentar nieder und halte sie auch jetzt noch für richtig.

Stade hat es offenbar als Mißachtung empfunden, daß ich auf Grund von ZAW 1903 153—157 nicht „die Erklärung des gesamten Kapitels von Haus aus gründlich umgestaltet“ habe (122). Diese Empfindung wäre durchaus berechtigt, wenn ich meinerseits gar nichts Eigenes geboten, sondern nur das reproduziert hätte, was bereits frühere Erklärer über Jer 1 gesagt haben. Aber durch

den beim Erscheinen jenes Aufsatzes schon vor 1 $\frac{1}{2}$ Jahren von mir geführten Nachweis der Abhängigkeit Deuterojesajas von Jer 1 in seiner gegenwärtigen Gestalt mit לבנות ולנפות v. 5 und לבנות ולנפות v. 10¹ war die Frage auf ein völlig neues Fundament gestellt, und da Stade stets zu der Minorität gehört hat, welche die Ebed-Jahvelieder für echte und ursprüngliche Bestandteile von Deuterojesajas Schrift hält, so mußte dieser Beweis auch für ihn zwingend sein. Damit war seine Ansicht über Jer 1 eo ipso unhaltbar geworden: ich durfte mich darauf beschränken, diese Grundtatsache festzustellen und daneben noch auf Einzelheiten hinzuweisen, gegen welche ich, auch abgesehen hiervon, an sich Bedenken hatte, und vielmehr den Gegenbeweis erwarten, daß meine Behauptung zu Unrecht erfolgt sei. Aber diesen Gegenbeweis anzutreten, hat Stade nicht einmal versucht: für ihn ist die Sache mit der literarhistorischen Methode, welche „eben überall versagt“ (120) abgetan. Wenn übrigens Stade dort sagt: „Es wäre damit nur bewiesen, daß“ der Abschnitt Jer 1, 4—10 „schon vor Deuterojesaja in die Gestalt gebracht worden, in der wir ihn lesen“ — hat dann „der viel feinere, sicherere und zuverlässigere Maßstab, den wir in der Geschichte der religiösen Ideen besitzen“, nicht auch ein klein wenig von der literarhistorischen Methode nachgesagten „wächsernen Nase“ (100)? Denn dann könnte unter Umständen ein Stück, welches ganz junge Vorstellungen, wie sie „der nachexilischen Zeit geläufig“ sind (119) zum Ausdruck bringt, auch schon zwischen 580 und 540 verfaßt sein.

Aber der „Völkerprophet“ Jeremia ist überhaupt „eine phantastische, um nicht zu sagen, abenteuerliche Vorstellung“ (98) und מַלְאָךְ „sowohl, was die Präposition als was das Nomen betrifft, wider den Sprachgebrauch“ (105) übersetzt. Was den ersten Punkt angeht, so habe ich mich offenbar nicht deutlich genug ausgedrückt. Ich glaubte, mein Hinweis auf Amos und Jesaja², welche auch

¹ Mit v. 10 war auch v. 11—16 gegeben; denn v. 17—19 als Ganzes konnte sich wohl unmittelbar an v. 9, nun und nimmer aber an v. 10 anschließen.

² Bei den Berufungen des Amos und Jesaja (113) ist zu beachten, daß bei Amos nicht Berufsprophet auf Lebenszeit in Frage kommt, was zu sein er selbst

schon „Propheten für Völker“ gewesen seien, mein wiederholtes, nachdrückliches Hervorheben des naiv judäocentrischen Standpunktes der israelitischen Propheten, die sich für die fremden Völker als solche gar nicht interessieren, sondern „sich nur, weil und insofern sie für die Geschichte des eigenen von Bedeutung sind“ S. 12, um sie kümmern und hieraus sich ergebende Probleme, wie das, warum die Heiden die Strafe für Israels Sünde mit tragen müssen, gar nicht als solche empfinden, sagte es deutlich genug, wie ich den „Völkerpropheten“ Jeremia verstehe, nämlich so, wie ihn die gesamte exegetische Tradition bisher verstanden hat. Schon Targum erklärt נביא לנזם als „Prophet, der den Zornesbecher Jahves den Völkern kredenzt“: die Männer des Targum haben gewiß nicht geglaubt, daß Jeremias prophetische Tätigkeit in diesem einzelnen Moment aufgehe, können also in den Worten nur eine Hervorhebung dieses einzelnen Moments aus besonderen Gründen angenommen haben. Und noch für Kuenen O¹ § 58 N. 6 ist נביא לנזם lediglich ein Niederschlag der Erkenntnis, hoe nauw Juda's lot samenhing met dat van andere natien. Aber hätte das nicht נביא לנזם heißen müssen (106)? Stade darf ruhig glauben (cf. 112), daß ich seit 1886 noch ab und zu im Ezechiel² gelesen habe: dieses Propheten נזם אל und נזם קסיר, welche die schönste Analogie zu einem נביא לנזם böten, sind mir allezeit gegenwärtig. Aber die Status-constructus-Verbindung scheint mir den Jer 1, 5 vorliegenden Begriff nicht ganz zum Ausdruck zu bringen; ich habe deshalb auch der Versuchung widerstanden, in der deutschen Übersetzung ein Wortkompositum wie Eichhorn (Völkerführer) oder Erbt (Völkerprophet) zu gebrauchen. Vielmehr scheint mir für diesen Begriff gerade die Präposition ל als allgemeinste und umfassendste Bezeichnung der Kategorie der Relation „in Bezug

auf das bestimmteste ablehnt, sondern eine Spezialmission; und Jes 6 wäre nur dann für mich widerlegend, wenn gleich die erste Stimme des Herrn, welche Jesaja hört, lautete: „Wen soll ich zu diesem Volk senden?“

² Ob man übrigens bei der scharf ausgeprägten Eigenart Ezechiels von ihm aus ohne weiteres rückschließen kann auf das, was „bei einem vorexillischen Propheten zu erwarten“ ist (112), möchte ich doch bezweifeln.

auf“ am geeignetsten.¹ Wir haben im Deutschen leider keine ganz entsprechende: „zum Propheten in Bezug auf Völker“ war eine ästhetische Unmöglichkeit, und so wählte ich das allgemeinste „für“. Aber der Artikel? Daß גוֹיִם auch bei Jeremia in der Bedeutung „die Heiden“ vorkommt, ist sicher. Übersetzen wir es als „die Völker“, so ist es ideell auch determiniert: denn Jeremia weiß sich nicht etwa als Prophet הָאָרֶץ אוֹדֵר oder לְגוֹיִם אֶחָד (105), sondern für diejenigen bestimmten Völker, welche im einzelnen Fall in das Geschick Israels verwickelt sind, und auf welche deswegen das prophetische Wort Rücksicht nimmt. Ich habe deshalb nach dem Genius der deutschen Sprache den Artikel nicht übersetzt, wie ich aus demselben Grund auch גוֹיִם 9, 15 mit „unter Völker“ ohne Artikel übersetzt habe. Oder bedeutet das גוֹיִם an jener Stelle² so viel wie הָאָרֶץ אוֹדֵר, oder bedeutet es das Hos 10, 17 oder Ob 1? Auch in der Überschrift 46, 1, die sich in LXX noch 25, 13 gleichlautend ohne eingedrungenes כָּל erhalten hat, würde עַל הַגּוֹיִם für das deutsche Sprachempfinden besser ohne Artikel „über fremde Völker“ wiedergegeben, und מְלֵא Gen 48, 19 übersetzen Männer wie Franz Delitzsch, Frants Buhl und Driver „eine Fülle von Völkern“. Und sollte der Artikel wirklich ganz und gar unstatthaft sein, so schriebe man eben לְגוֹיִם.

Ist mit der gesamten exegetischen Tradition in dem גוֹיִם nicht Jeremias Prophetenberuf erschöpft, sondern aus bestimmten Gründen nur ein einzelnes Moment desselben hervorgehoben, so fällt auch jede Schwierigkeit der Verbindung mit v. 6 und 7; für einen, der nur über fremde Völker prophezeit, resp. Gottesworte

¹ גוֹיִם gehört, wie schon die Akzente richtig gesehen haben, aufs Engste zusammen als Einen Begriff ausdrückendes Wortpaar: es ist bezeichnend, daß an der ähnlichen (113) Stelle Ez 3, 17 33, 7 das לֹא nicht hinter צִדָּקָה steht, sondern hinter צִדָּקָה. Von den „vier sehr genau auseinanderzuhaltenden Vorstellungen“, welche ich hier „ineinander wirre“ (114), kommen bei meiner Auffassung 1. und 2. überhaupt nicht in Frage, und 3. und 4. sind tatsächlich identisch, denn „gesetzt über Völker“ wird der Prophet dadurch, daß er „über Völker weissagt“.

² Ich darf mit dieser Stelle operieren, da nach dem ausdrücklichen Zitat von 9, 13 in Bibl. Theol. S. 257 Stade sie als jeremianisch anerkennt.

3 cf. jetzt auch E. König Theol. Litbl. 1906 Sp. 555 unten.

über sie niederschreibt, ist es allerdings gleichgültig, ob er jung oder alt, beredt oder unberedt, zaghaft oder mutig ist.

Zwei von Stade 1903 vorgebrachte Argumente hätte ich berücksichtigen müssen: das Verhältnis von v. 5 zu 10 (117) und namentlich das שָׁנִית v. 13, auf welches er mich (120f.) nochmals nachdrücklich verweist. Ich hole dies jetzt nach. Jeremia kann v. 10 „nicht nochmals zum Propheten bestellt werden, nachdem dies schon v. 5 geschehen ist“. Aber v. 5 sind die Worte נָבִיא וְקִדְשָׁתִיךָ לְנֹחַד lediglich Erklärung des וְקִדְשָׁתִיךָ und וְקִדְשָׁתִיךָ, also ideell auch noch von וְקִדְשָׁתִיךָ abhängig und nur eine Mitteilung dessen, wozu Jahve ihn bereits vor seiner Geburt ausersehen hat. Die eigentliche Berufung und Weihe erfolgt erst mit v. 9: durch das Berühren seines Mundes wird Jeremia in das Amt feierlich eingeführt, zu welchem er schon vor seiner Geburt designiert war. Und שָׁנִית v. 13? Wenn Jahve zweimal hintereinander an Jeremia genau die nämliche Frage richtet und beim zweiten Male ausdrücklich bemerkt wird, daß es abermals geschehen sei, schließt das wirklich aus, daß vor diesen zwei identischen Fragen Jahve schon ein anderes Wort zu Jeremia geredet hat? Daß die von Stade angenommene Urgestalt von Jer 1 einen glatten und bis auf לְנֹחַד an sich einwandfreien Text bietet, daß Jeremia wirklich so geschrieben haben könnte, leugne ich natürlich nicht: ich glaube aber auch heute noch, daß er tatsächlich so geschrieben hat, wie uns das Kapitel überliefert ist.

Zum Schluß noch ein Wort über einen Punkt. Stade beklagt sich (122f.) mit vollem Recht darüber, daß ich in der Literaturaufzählung ihn nicht genannt habe. Als er mich nach Zusendung des Kommentars sofort brieflich darauf aufmerksam machte, war ich wie vor den Kopf geschlagen: ich konnte und kann es mir nicht erklären. Die „neuerdings bei jüngeren Mitarbeitern sich zeigende Neigung, die namentlich in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts getane Arbeit zu ignorieren“ (123), kann es nicht sein; denn ich, der ich Sommer 1873 als Student im dritten Semester Stades Licentiatenpromotion im alten „Roten Hause“ zu Leipzig mitgemacht habe, bin nur 6 Jahre jünger als er und darf,

wenn auch nur für ein eng begrenztes Gebiet, in die Arbeit der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts mich selbst mit einbegreifen. Auch von jeder bösen Absicht, Stades große Verdienste um unsre Wissenschaft irgend zu verkleinern oder gar totzuschweigen, weiß ich mich völlig frei: habe ich doch im Kommentar alle seine Beiträge zur Jeremiaerklärung gewissenhaft benutzt und z. B. S. 118 und 348 seine Prioritätsansprüche Duhm und Smend gegenüber nachdrücklich hervorgehoben; ja in einer auf anderem Gebiet liegenden Frage bin ich es gewesen, der Stade zu seinem Rechte verholfen hat — ich gehe wenigstens jede Wette ein, daß Zillekens Worte in dieser Zeitschrift 1904 S. 251 Anm. 1 eine Folge von Theol. Rundsch. 1900 S. 410 sind. Ich stehe hier selbst vor einem Rätsel und freue mich, wenigstens öffentlich erklären zu können, daß ich dies mir selbst unbegreifliche und unverzeihliche Versehen aufrichtig bedaure.

Nachwort.

Als ich diese Zeilen schrieb, konnte ich nicht ahnen, daß Stade ihre Drucklegung nicht mehr erleben würde. Ich habe mit ihm noch in durchaus freundschaftlicher Weise über die Sache korrespondiert, und er selbst hat noch im vorigen September das Manuscript entgegengenommen und seine Drucklegung verfügt: wenige Tage vor seinem Tode wurde mir das baldige Eintreffen der Korrektur mitgeteilt, und ich bin tief erschüttert, daß ich nun auf so tragische Weise das letzte Wort behalte. In Bernhard Stade hat unsere Wissenschaft einen ganz Großen verloren: sein Name und sein Werk werden in ihr fortleben.

Miscellen.

Von Eb. Nestle in Maulbronn.

1. *Moses — Moyses.*

Am 22. November 1905 lese ich im Literarischen Zentralblatt vom 25. November (Nr. 48 Sp. 1611) in Gregory's Anzeige der englischen Arbeit *The New Testament in the apostolic fathers by a committee of the Oxford society of historical theology* (Oxford, 1905, Clarendon Press):

Der griechische Text des NT. ist der von den englischen Revisoren von 1881 gebilligte; ein wenig störend ist der geringfügige Umstand, daß man gelegentlich dabei unnötigerweise andere Wortformen braucht, so steht z. B. S. 46 in der Klemens-Stelle, sowie in der LXX-Stelle $\mu\omega\sigma\eta\varsigma$, das eine Mal mit, das andere ohne die Punkte über υ , die NT. Stelle hat aber $\mu\omega\sigma\eta\varsigma$, was dem Ref. unpassend erscheint.

Diese Schreibung $\mu\omega\sigma\eta\varsigma$ ist um so unpassender, als die Revisoren durch die Beibehaltung der Form *Moses* in ihrem englischen Text durchaus nichts über die griechische Form des Namens entschieden haben (s. III, 3 ihrer Preface). Ich habe schon im *Journ. of Theol. Studies* 1904, 461 nachgewiesen, wie unrecht man ihnen tut, wenn man in diesen Einzelheiten Palmer's Ausgabe (*The Greek Text with the readings adopted by the Revisers*) als den von den Revisoren gebilligten Text ansieht. Wo die Revisoren nicht ausdrücklich sich für eine Lesart entschieden haben, druckt Palmer einfach den Stephanus von 1550, und so inbetreff dieses Namens meist $M\omega\sigma$ -, z. B. Act 6, 40; 7, 20. aber 7, 35. 15, 1; 2 Ti 3, 8; Heb 9, 19 $M\omega\upsilon\sigma$ -. Für Joh 7, 22; Heb 3, 16 verzeichnet Scrivener

eine von den Revisoren gewünschte Änderung der Interpunktion und druckt dabei den Namen Μωσ-; das darf man aber gewiß nicht als Beweis geltend machen, daß die Revisoren diese Form ausdrücklich gebilligt, die andre verworfen hätten. In dem genannten Werk wäre also Freiheit gewesen, ohne weiteres Μωυ- oder Μωϋ- als Text des NTs vorauszusetzen.

Gregory's Erwähnung ist mir nun Anlaß, einmal die Schreibung des Namens zum Gegenstand einer Besprechung zu machen, weil ich zufällig unmittelbar nach der angeführten Bemerkung Gregory's in Euseb's praep. ev. 1, 9, 24 über Sanchuniathons Τάαυτος lese: ὃν Αἰγύπτιοι μὲν ἐκάλεσαν Θωὺθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θωῶθ, Ἑρμῆν δὲ Ἑλληνες μετέφρασαν.

Nach dieser Parallele wäre also Moyses „ägyptische“, Moses „alexandrinische“ Aussprache. Nach der Akzentuierung bei Eusebius scheint man auch ωυ als zwei Vokale, nicht als Diphthong, aussprechen zu müssen, wäre also die Schreibung mit Trema das Richtige. Darauf scheint auch die Etymologie des Josephus zu weisen (Ant. 2, 9, 6), die in Bruders Konkordanz vor dem Artikel Μωϋσῆς, Μωσῆς¹ steht: τὸ γὰρ ὕδωρ μῶ, οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὕσῆς δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας. Sehe ich aber bei Niese (§ 228) nach, so finde ich im Text

μῶυ Αἰγ. καλοῦσιν, ἐσῆς δὲ τοὺς [ἐξ ὕδατος] σωθέντας.

Der Apparat belehrt

μῶϋ (ϋ eras S) ROS Eustath μῶϋ AL μῶ οἱ M μῶ οἱ P¹
μῶσ οἱ P² μῶσ E Zon moy Lat μω Glyc.

ἐσῆς] ἐσης M, ὕσῆς SP ὕσῆς A σείσ L ὕσῆς E esis Lat
σῆς Eustath ὕσεισ Glyk

ἐξ ὕδατος] codd E Zon Glyc, om. Lat Eustath recte.

Im Text druckt Niese Μωυσῆν etc. § 225 mit der Variante Μωϋσῆν A, ebenso A 232. 238; § 231 Var. μωσῆν A μωϋση M¹; § 232 μωυση M; 236 zu Μωυσέος des Textes μωϋσέως RMSP, μωϋσέως A, § 243 Μωσην M. Zu 251 Μωυσει bemerkt Niese

¹ Warum nicht in alphabetisch und textgeschichtlich richtigerer Ordnung „Μωσῆς, Μωϋσῆς“?

μωϋση (i ras. P) codd μωσει E; zu 253 μωσής M, ó μωϋσης SPLA, zu 255 wieder μωϋσέως MSPA und wiederum MSPLA). Niese scheint hinsichtlich der Punkte nicht den Handschriften, sondern einer Theorie zu folgen, die ihn 'Εβραϊδων § 226 neben Εβραίων § 229 schreiben heißt.

Ich schalte hier ein, daß die Kirchenbücher Roms die Betonung Móyses, nicht Moýses vorschreiben.

Einsilbige Aussprache ist gesichert für die sibyllinischen Orakel durch den Vers 3, 253.

Μωσην ὃν παρ' ἑλous βασιλις εὐρουῖς' ἐκόμizεν, aber auch hier haben die Handschriften der Klasse ψ die Schreibung Μωυσην.

Merkwürdiges Schwanken zeigt Clemens in der neuen Berliner Ausgabe; ein Einfluß der benutzten Quellen (NT. 117, 24; Philo? 60, 23) läßt sich nicht wahrnehmen.

Für das lateinische NT. sind Wordsworth-White zur Schreibung Moses zurückgekehrt. Ich kann die Sache nicht weiter verfolgen, die Parallele Θεουδ-Θωδ wird wichtig genug sein, das Vorstehende zu rechtfertigen.

2. Gen. 14, 11.

Eine der textkritisch interessantesten Stellen der griechischen Genesis ist 14, 11 die Wiedergabe von מלכא.

Der gewöhnliche und richtige Text ist βρώματα. Dazu führt H-P folgende Varianten an:

1. βρωτα 107. 130.
2. αρματα 72.
3. σωματα 129.
4. σιτηρεσια 32.
5. υπαρχοντα X, 31, 83, 135 Alex.

Durch Lagarde war für βρωτα z = 44 = d als weiterer Zeuge hinzugekommen und „Alex“ als Druckfehler für „Ald“ erkennbar. Durch Brooke-Mc Lean erhalten wir als Zeugen für 1. dgps d. h. noch 54 und 106; für 2 und 3 haben sie keinen weiteren Zeugen; die Lesarten 4 und 5 entnehmen sie aus HP, aber ohne X und 135, (bei ihnen = M c₂) für 5.

Das ist mir eine wahre Erleichterung. Wie Aldus Manutius zu einer Lesart aus M oder 135 gekommen sein sollte, war mir rätselhaft; seit ich aus B-M weiß, daß diese Zeugen sie nicht haben, bin ich um so mehr überzeugt, daß ὑπάρχοντα nur eine Konjektur des Aldus ist, die 31. 83 aus der Druckausgabe abgeschrieben haben. Warum dann aber 31. 83 in B-M figurieren, frage ich mich vergeblich.

σικηρέσια in 32 ist ebenso eine Konjektur dieser sehr eigenartigen Handschrift, βρωτα und σωματα sind natürlich aus βρωματα entstellt und wohl aus σωματα wieder αρματα verschlimmbessert worden.

3. Epiphanius über den Unterschied von Hebräisch und Syrisch.

Epiphanius (Haer. 26) berichtet, die Gnostiker hätten die Frau des Noah Νωρία = Πύρρα genannt, und fügt hinzu:

ἐπειδὴ γὰρ ~~νωρία~~ ἐν τῇ Ἑβραϊδὶ ~~πύρ~~ οὐ κατὰ τὴν βαθεῖαν γλῶσσαν ἐρμηνεύεται, ἀλλὰ Συριακῇ διαλέκτῳ — ~~ἡσδὲ~~ γὰρ τὸ ~~πύρ~~ παρὰ Ἑβραίοις καλεῖται κατὰ τὴν βαθεῖαν γλῶσσαν — τοῦτου χάριν αὐτοῖς συμβέβηκε κατὰ ἀγνοίαν καὶ ἀπειρίαν τῷ ὀνόματι τοῦτω χρῆσασθαι· οὔτε γὰρ Πύρρα ἢ παρ' Ἑλλήσιν οὔτε Νωρία ἢ παρὰ τοῦτοις μυθευομένη, ἀλλὰ Βαρθενῶς τῷ Νῶε γέγονε γυνή.

Diese Unterscheidung des Hebräischen als der βαθεῖα γλῶσσα vom Syrischen als Dialekt verdient Erwähnung. — Nach Dindorfs Apparat stammt die Schreibung Βαρθενῶς von Petavius „ex Vat.“, die Venediger Hds hat βαρθεννῶς, die Basler Ausgabe βαρθένος. Das wird „Tochter des Enos“ heißen; nach Lagardes r (= 135 Ho = c, Br-Mc) war γυνὴ νωε ~~ἡσδαρα~~ θυγατὴρ βαραχιλ πατραδελφου αὐτου.

Passow hat keinen Beleg für βαδύς als sprachwissenschaftlichen terminus technicus. Hase trägt im Thesaurus (1833) nach:

Chrys. Hom. 21 in Acta Ap. t. 4 p 731, 12: Ἑλληνιστὰς τοὺς ἐλληνιστὶ φθεγγομένους λέγει, καὶ τοῦτο σφόδρα σοφῶς· ἐκεῖνοι γὰρ οἱ ἄλλοι οὐδὲ ἰδεῖν αὐτὸν ἠθέλησαν, οἱ βαθεῖς Ἑβραῖοι,

sunt Hebraei antiqui, originarii, oppositi τοῖς προσηλούτοις cfr. Salmas. Fun. hellenist. p. 30 sq.

4. Seit wann trägt man Ohrringe?

Über den Ursprung der Sitte Ohrringe zu tragen, erzählt eine arabische Sage: Eines Tags erklärt die auf Hagar eifersüchtige Sara, sie werde nicht ruhen, bis sie ihre Hände in Hagars Blut getaucht habe. Rasch durchbohrte Abraham die Ohren der Hagar, sodaß ihr Blut an Saras Hand kam. Dies der Ursprung des Tragens von Ohrringen.

So Mary W. Montgomery im Artikel Sarah in Arabic Literature in der Jewish Encyclopedia XI, 58. Als Quellen (für das Ganze) sind genannt Mas'udi, Prairies d'Or; Tabari, Annales; Weil, Biblical Legends of the Mussulmans, NY. 1846.

Als Ergänzung der kleinen Mitteilung in 25,202 wird diese Notiz willkommen sein.

5. Esra-Maleachi.

Wie weit die durch das Targum von Mal. 1, 1 bezugte Gleichsetzung von Maleachi mit Esra sich verbreitete, mögen zwei Belege dartun.

1. Nach Iren. 1, 18, 5 (Harvey I p. 237) verteilten die Ophiten die Propheten an Jaldabaoth, Jao, Sabaoth u. s. w. Dabei werden erwähnt (neben Moses, Josua, Samuel u. s. w.); 1. Amos, 2. Habakuk, 3. Jonas, 4. Michaeas, 5. Joel, 6. Zacharias, 7. Tobias, 8. Aggaeus, 9. Michas, 10. Nahum, 11. Hesdras, 12. Sophonias.

Da Tobias zweifellos = Obdias, Obadja ist, bleibt für Esra nur die Gleichsetzung mit Maleachi übrig¹.

2. Unter den Propheten, welche am Chorgestühl der Kirche von Memmingen abgebildet sind, findet sich Maleachi zweimal; das zweitemal als „Esra secundum Ebraeos“; sieh Schiller im (Stuttgarter) Christlichen Kunstblatt 1895, S. 83.

¹ Als Merkwürdigkeit sei angeführt, daß am Chorgestühl des Ulmer Münsters neben Simson, David, Josua und Hiob 16 Propheten sich finden, aber darunter Tobias, während Habakuk fehlt. Durch das Spruchband *vos enarratis mirabilia dñi* (= Tob. 13, 4) ist ein Zweifel ausgeschlossen.

6. Ps. 73, 25.

Welcher neue Kommentar ist so pünktlich zu bemerken, daß $\tau\acute{\iota}$ des Griechen, quid des Hieronymus, מִנָּה des Syrrers מִן statt מִן voraussetzt, und die Frage zu erörtern, ob das כ von כֹּאן „an“ oder „auf“ heißt, von מִנָּה abhängt oder nicht? Letzteres tut Delitzsch, aber über das erste Wort schweigt auch er. Für $\tau\acute{\iota}$ bieten die bis jetzt bekannten griechischen Handschriften keine Variante, dagegen findet sich für den Genitiv παρὰ σοῦ auch der Dativ σοῖ und der Akkusativ σε. παρὰ σοῖ ist vielleicht die richtige Lesart für den Griechen. Das Targum, welches מִן bezeugt, faßt auch das zweite Glied persönlich: und neben dir wünsche ich keinen Genossen auf der Erde. Daß Luther anfangs wörtlich übersetzte: „Wen hab ich ym Hymel? Vnd auff erden gefellet myr nichts, wenn ich bey dyr byn“ ist erwähnenswert.

7. Ps. 98, 2.

Duhm zieht „vor den Augen der Völker“ zum ersten Glied; Bähggen, Wellhausen und andre mit der Masora zum zweiten. In der Septuaginta entschied sich der Vaticanus wie Duhm, trotzdem hat die Sixtina die andre Fassung vorgezogen, wie der Alexandrinus und Veronensis. Auf solche Unterschiede hatten die früheren Kollationen garnicht geachtet, daher z. B. bei Holmes-Parsons garnichts darüber zu finden ist; Swete berichtet zu unsrer Stelle über AR. Daß die Verbindung mit dem Folgenden alt ist — nach meiner Auffassung ist sie das Richtige —, zeigt der Introitus der Dominica IIII post Pascha, der lautet: Cantate Domino canticum novum, alleluia: quia mirabilia fecit Dominus, alleluia: ante conspectum Gentium revelavit iustitiam suam, alleluia, alleluia, alleluia.

8. 1 Macc. 1, 24.

E. Kautzsch übersetzt den Vers: „Dazu richteten sie ein Blutvergießen an und stießen große Lästerungen aus“. In der Anmerkung findet er die Reihenfolge der Sätze doppelt auffällig, wenn der ursprüngliche Text nach dem Sinaiticus den Singular gehabt habe, und zitiert meine Marginalien S. 48, aber die Haupt-

sache nicht, was ich über das Wort φονοκτονία und das Verbum φονοκτονεῖν bemerkt habe, „daß es an allen Stellen hebräisches קָטַל wiedergibt“. Ich verweise jetzt zu der Stelle auf Wellhausen, Israelitisch-Jüdische Geschichte 203, zu dem Wort aber auf Epiph. haer. 26 über den gnostischen Prophetennamen Βαρκαββᾶ:

καββᾶ γὰρ ἐρμηνεύεται πορνεία κατὰ τὴν Συριακὴν διάλεκτον, φονοκτονία δὲ κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν.

Wie das lateinische fornix, hat auch semitisches קַבֵּץ (daher Alkoven) die schlimme Spezialbedeutung bekommen. Daß solche Glossen der Alten in unsern hebräischen und syrischen Wörterbüchern noch fehlen, ist schlimm.

9. Zum Schreiben der Thora.

(Zu Bd. 25, 365f.)

Meine Frage, ob jeder Jude das Gesetz einmal, der König zweimal habe schreiben müssen, beantwortet der mit 15 Illustrationen gezielte Artikel Scroll of the Law im neuerschienenen, 11. Bande der Jewish Encyclopedia sofort in seinem ersten Satz dahin:

The Rabbis count among the mandatory precepts incumbent upon every Israelite the obligation to write a copy of the Pentateuch for his personal use. The passage Dt. 31, 19 is interpreted as referring to the whole Pentateuch, wherein „this song“ is included (Sanh. 21b). The King was required to possess a second copy, to be kept near his throne and carried into battle (Dt. 17, 18; Maimonides, „Yad“, Sefer Torah VII. 1, 2). One who is unable to write a scroll for himself, should hire a scribe to write it for him; or if he purchases a scroll he should have it examined by a competent Sofer. If a Jew inherits a scroll, it is his duty to write or have written another. This scroll he must not sell, even in dire distress, except for the purpose of paying his teacher's fee or defraying his own marriage expenses (Meg. 27a).

Ähnlich sagt Blau unter Verweisung auf sein Althebr. Buchwesen S. 84—97 im Artikel Torah des 12. Bandes p. 197:

The pious bequeathed a copy of the Torah to the Synagogue Tosef. B. K. II, 3 and it was the duty of each one to make one for himself, while the honor paid the Bible greatly influenced the distribution of copies and led to the foundation of libraries.

10. *Zur Kapitel- und Vers-Einteilung des Alten Testaments.*

In der Analyse des Hexateuchs, die Strack PRE³ 15, 122f. nach Carpenter-Battersby gibt, muß er schreiben:

Gen. 31,55 der engl. Übers. — 32,1 des hebr. Textes

Ex.	8,1	„	„	„	= 7,26	„	„	„	8,5 — 8,1.
„	22,1	„	„	„	= 21,27	„	„	„	22,2 — 22,1.
Dt.	12,32	„	„	„	= 13,1	„	„	„	13,1 — 13,2.
„	22,30	„	„	„	= 23,1	„	„	„	23,1 — 23,2.
„	29,1	„	„	„	= 28,69	„	„	„	29,2 — 29,1.

Kann es einen stärkeren Beweis geben für die Notwendigkeit einer Regelung der alttestamentlichen Kapitel- und Verseinteilung?

Als ich meine Stuttgarter Ausgabe des griechischen Neuen Testaments für die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft zu recht machte, mußte ich sämtliche Parallelstellen des Randes revidieren lassen; dabei wurde notiert, daß — von der bekannten Verschiedenheit in den Psalmen abgesehen — Verschiedenheiten sich fanden in Ex. 22; Nu. 30; Dt. 23. 29; 1 Sm. 21; 1 Rg. 4; 2 Rg. 12; Is. 19; Jr. 9; Ez. 21; Dn. 4; Joel 3; Mi. 4; Hos. 14; Jon. 1; Mal. 4.

Eine ad hoc angestellte Untersuchung würde wohl noch mehr Verschiedenheiten aufweisen. In Swete's Septuaginta z. B. und ebenso in der großen von Brooke-Mc Lean beginnen die Verschiedenheiten schon beim zweiten bzw. dritten Kapitel der Genesis. Bei Hatch-Redpath finden sich unter αἰσχύνειν, γυμνός und Ἀδάμ folgende 3 Zitierungsweisen 2, 25; 2, 25 (3, 1); 3, 1 (2, 25). Was gilt?

Die Septuagintakonzordanz von Trommius hat ein Additamentum Posterius von fast 100 Spalten, in denen Bos die Kapitel und Verszählung der Vaticana und Frankfurter Ausgabe von 1597

vergleicht. Hier beginnen die Differenzen bei Gen. 4, 11. Von den 50 Kapiteln der Genesis sind nur 20, von den 40 des Exodus sogar nur 7 von Differenzen frei. Aber diese Beispiele dürften genügen.

11. Zu den Akrosticha in der Bibel.

Schon allerlei Akrosticha sind in der Bibel, namentlich in den Psalmen gesucht worden. Ich weiß nicht, ob allgemeiner bekannt ist, daß schon die Pesikta rabb. c. 46 (187a) zu Ps. 92 bemerkt **וְכֵן מִשָּׁה וְהַתְחִילוּ בְּרִאשׁוֹ אוֹתוֹת שְׁמוֹ**; Moses bezeichnete den Anfang des 92. Psalmes akrostichisch mit seinem Namen (**מִמֶּנּוּ שֵׁר הַשֵּׁבֶת**) **— מִשָּׁה**. S. W. Bacher, Die bibel-traditionsexegetische Literatur der Amoräer (1905 S. 3). In unsern Ausgaben heißt aber die Überschrift **מִי שֶׁ לִּיּוֹם הַשָּׁבָת**; also ist es auch mit diesem Akrostichon nichts, wie mit so manchen andern.

12. Zu den hebräischen Finalbuchstaben.

Die besondern Finalbuchstaben gibt man jetzt gewöhnlich in der Ordnung des hebr. Alfabets und daher als Merkwort **כַּמְנַפֵּךְ**, das Müller, Stade, König als Kamnappēz, Strack als Kimnappes aussprechen.¹

Der Traktat Soferim II, 10 bestimmt, daß wenn in einer Tora-handschrift die Finalbuchstaben mit den gewöhnlichen verwechselt seien und umgekehrt, die Handschrift für die öffentliche Vorlesung unbrauchbar sei. Dabei sind die Buchstaben geordnet **מַנְצֵחַ**. Epiphanius, de mens. 4 gibt sie in der Ordnung des Alphabets (**χάφ, μήμ, νοῦν, φί, σαδέ**, Lagarde, Symmikta II, 156). Ebenso Hieronymus im Prologus galeatus: Porro quinque litterae duplices

¹ Gesenius-Kautsch ²⁷ § 56a **כַּמְנַפֵּךְ** Kamnāphās, oder besser mit König **כַּמְנַפֵּךְ** wie der Zerschmetterer. Stade hatte so lang vor König. Noch vor Stade sagt A. Müller § 18 die jüdischen Grammatiker haben hier, wie öfter, aus den bez. Buchstaben eine vox memorialis **כַּמְנַפֵּךְ** Kamnappēs gebildet? Ich habe keine Gelegenheit dieser Aussage nachzugehen: Bacher, Abraham ibn Ezra als Grammatiker und in der „Terminologie der Amoräer“ (1905, unter **כַּמְנַפֵּךְ**). In den Dikduke (ed. Baer-Strack) vgl. p. 3. A. c., p. 4 A. fgik.

apud eos sunt, caph, mem, nun, pe, sade. Was ist der Grund für das talmudische Merkwort $\eta\phi\lambda \eta\phi$? Dies kommt ja so wenig wie $\gamma\delta\eta\delta$ in der Bibel vor?

13. Diakritische Zeichen in vormassoretischer Zeit.

Eine noch nicht genügend untersuchte Frage ist die, ob und wie im Hebräischen vor Erfindung der uns jetzt geläufigen Vokalisierung mehrdeutige Formen unterschieden wurden. Schon die Analogie des Syrischen, welches ein einfaches älteres System kennt, führt darauf, daß auch im Hebräischen etwas Ähnliches bestanden haben werde. Sodann finden wir positive Spuren, die auf eine Unterscheidung führen. $\eta\eta\eta \eta\eta$ kann heißen: „gesegnet ist der Herr“ und „der Gesegnete des Herrn“, Gn. 9, 26; 24, 31. An der letzteren Stelle schwanken die Handschriften der LXX zwischen $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma \kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$ und $\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\upsilon$. Am Rand von Cod. X steht zu $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma \kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$: τὸ „ $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma \epsilon\iota \kappa\upsilon\tau\iota\epsilon$ “ οὐ πρὸς τὸν παῖδα τοῦ Ἀβραάμ εἶπεν· ὁ γοῦν Ἀκ. φησὶν, $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$, Συμ. δέ, $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \kappa\ldots$ Leider ist das Blatt abgerissen, aus dem Zusammenhang wird man ergänzen dürfen, daß er $\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\upsilon$ hatte. Prokop aber sagt nun ganz bestimmt: τὸ $\epsilon\beta\rho\alpha\iota\kappa\omicron\nu \epsilon\chi\epsilon\iota \eta\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \��\pi\omicron \kappa\upsilon\tau\iota\omicron\upsilon$. Falls Prokop das nur aus der zweiten, griechischen Spalte der Hexapla hätte, wäre mein Schluß auf diakritische Zeichen im Hebräischen hinfällig: denn griechisch kann $\beta\alpha\rho\upsilon\chi$ und $\beta\rho\upsilon\chi$ unterschieden werden. Aber ist diese Annahme sicher? Und wie wurde in Gen. 11, 3 $\eta\eta\eta$ Asphalt und Kalk unterschieden? Vielleicht hilft der Pentateuch der Samaritaner weiter.

14. Vom Maqqef.

In unsern hebräischen Grammatiken vermisste ich noch eine Statistik, wann in der Bibel namentlich bei Wörtern wie $\eta\eta$, $\kappa\lambda$ und ähnlichen Maqqef gesetzt ist und wann nicht. Vergleicht man verschiedene Ausgaben, so findet man Unterschiede, die gleich bei Gen. 1, 3 beginnen. Bär und Kittel haben $\eta\eta$, Letteris — um nur die verbreitetste Ausgabe zu nennen — $\eta\eta$ ohne Maqqef.

In V. 29 haben Kittel, Letteris M. bei $\eta\eta$, B. keines.

In 2, 14 haben Kittel, Bär kein M. bei **מש**, L. hat es.

Eine zusammenfassende Untersuchung würde vielleicht einige Gründe der Setzung oder Weglassung erkennen lassen. Bär behandelt die 3 Stellen in seinem Anhang; dagegen beispielsweise nicht 2, 8 **פ** bei B. ohne, bei KL. mit Maqqef.

15. *Mil'el und Milra'.*

Verschiedene Ausdrücke der syrischen Grammatik sind erst verständlich geworden, seit man erkannte, daß die Syrer von oben nach unten schrieben. Erklären sich so auch die Ausdrücke *Mil'el* und *Milra'*, oben und unten betont? Ich habe keine Gelegenheit die Sache zu verfolgen, bemerke aber, daß der massoretische Gebrauch von *Milra'*, um schwache und dünne, und von *Mil'el*, um starke Aussprache zu bezeichnen, namentlich wenn er mit der syrischen Vokalbezeichnung zusammengehalten wird, nicht dafür spricht (s. über letzteren Gebrauch C. Levias im Artikel Vokalisation der Jewish Encyclopedia XII, 446).

16. *Zu Mandelkern.*

In der kleinen Konkordanz gibt Mandelkern als Imperativ von **בתן** die Form **בָּתֵן**. Ohne Suffix ist der Imperativ nicht belegt; aber nach den Suffixformen Ps. 26, 2; 139, 23 muß er zweifellos **בָּתֵן** heißen. Eben weil wir auch im Impf. Job 7, 18; Ps. 11, 5; Job. 12, 11; 34, 3a haben, wird auch in Ps. 81, 8 zu **אֶבְתֵּן** ein Metheg beizuschreiben sein. Es liegt derselbe Fall vor, wie Ps. 18, 2, wo freilich weder **אֶרְתֵּם** noch **אֶרְתֵּם** richtig sein wird, sondern **אֶרְתֵּם**. Vgl. Bär zu 18, 2. Kittel hat keine Variante.

Ich komme auf das Wort, weil Resch, *Agrapha* 238 πάντα δοκιμάσετε übersetzte **אֶת־הַכֹּל בָּתֵן**, also denselben Fehler machte, den mancher Franz Delitzsch nachschrieb, als er zu Gen. 4, 7 drucken ließ, ἡσυχασον des Griechen setze **רַבִּץ** voraus.

Noch weniger entschuldbar als **בָּתֵן** ist **קִאסוּ**, wie Resch am gleichen Orte bildet! Noch die neuste Auflage von Gesenius-Buhl ist unter **בתן** sehr unvollständig.

Bibliographie¹

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.

- † Aicher, G., Das A. T. in der Mirchna, Freiburg i. Br. 1906. XVIII. 182 S. 8°. (Bibl. Stud. XI, 4.)
- † Baliaczyk, A., Textkrit. Einleitg. nebst Probe A zum Lexikon zur alt-polnischen Bibel. Breslau 1906. 81 S. 8°. (Diss.)
- Budde, K., Geschichte der althebr. Litteratur. Apokryphen u. Pseudepigraphen v. A. Bertholet. Leipzig 1906. XVI, 433 S. (Litter. des Ostens, 7).
- † Cook, S., A., The criticism of the O. T., s. Exp. jan. 06 S. 524—543.
- † Duensing, H., Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente, nebst e. Abhdlg. über den Wert der paläst. Septuaginta. Mit e. Wörterverzeichnis u. 4 Schrifttaf. Göttingen 1906. X, 160 S. 8°.
- † Gasser, J. C., Das A. T. in d. Kritik od. die Hauptprobleme der a. t. Forschung in gemeinfaßl. Weise erörtert. Stuttgart 1906. 334 S. 8°.
- † Glatigny, J. B., Les commencements du canon de l'A. T. Rom 1906. 246 S.
- Green, W. H., Allg. Einl. in d. A. T. Der Kanon. Aus d. Engl. übertr. v. O. Becher. Stuttgart 1906. 16. 259 S. 8°.
- † Guidi, L., L'historigraphie chez les Sémites, s. RBI oct. 06, S. 509—519.
- Gunkel, H., Die israel. Literatur, s. Kultur d. Gegenw. Teil I, Abt. VII. Berlin u. Lpz. 1906. S. 37—102.
- † Martin, J., La critique biblique dans Origène, s. Ann. de Phil. chrét. 05/06.
- † Nestle, E., Zur Geschichte der Bibel, s. ZWTh 07, 1, S. 91—106.
- † Margoliuth, D. S., Dr. Orr on the problem of the O. T., s. Exp. july 06. S. 19—28.
- Redpath, H. A., A contribution towards settling the dates of the translation of the various books of the Septuagint, s. JThL VII, 28 (July 06), S. 606—615.
- † Valetton jr., J. J. P., Het oude Testament en 'de critiek'. Barn 1906. 36 S. 8°. (Levensfragen, Nr. 2.)
- † Bertholet, M., Archéol. et histoire des sciences. Avec publication nouv. du papyrus grec chimique de Leide et impression orig. du Liber de Septuaginta de Geber. Paris 1906. 382 S. avec fig. 4°.
- † Biblia Hebraica, ed. R. Kittel, Leipzig 1906. 8°. 13. Volumina quinque. Cant. cant. Ruth. Threni. Eccles. Esth. Praepar. Cant. cant.: G. Dalman, Ruth et Thren.: R. Kittel, Eccles.: S. R. Driver, Esth.: F. Buhl S. 1113—1160; 14. Libri Dan. Esr. et Nehem. praep. M. Löhr S. 1161—1221; 15. Libri Chron. praep. R. Kittel S. 1222—1320. IV S.
- † Biblia Hebraica ex recensione A. Hahnii cum Vulgata, interpretatione latina denuo edita. 2 voll. Lpz. 1906. IV, S. 991 Doppels. u. S. 992—1012. 8°.

¹ Die Amerikanische Bibliographie erscheint im nächsten Heft. v. G.

- † *Biblia Sacra Vulgatae editionis. Ex ipsis exemplaribus Vaticanis inter se atque cum indice errorum corrigendorum collatis critice ed. M. Hetzenauer. Innsbruck 1906. XXXII, III 1142, 1 u. 173 S. m. 2 Taf. 80.*
- † *La Sainte Bible polyglotte contenant le texte hébreu orig., le text grec des Septante, le t. latin de la Vulgate et la trad. franç. de Glairé, avec les différences de l'hébr., des Sept. et de la Vulg., des introd., d. not., d. cart. et d'illustr. par F. Vigouroux. Paris 1906. VII, 909 S. 80.*
- † *La Bible, traduite du texte original par les membres du Rabbinate français sous la direction de M. Zadoc Kahn, T. IV. Derniers prophètes—Hagiographes. Paris 1906. VIII, 624 S.*
- † *The Interlinear Bible showing the Authorized a. rev. versions at a glance, together with the marginal notes of both versions, and central references. Cambridge 1906. 80.*
- Brooke, A. E., a. McLean, N., *The book of Judges in Greek according to the text of Cod. Alexandrinus. Cambridge 1906. VIII, 46 S.*
- Brooke, A. E., *Sahidic fragments of the O. T., s. JThSt oct. 06, S. 67—74.*
- † *Codices e Vaticanis selectis phototypice expressi, jussu Pii PP. X. concilio et opera curatorum Bibl. Vat. Vol IV: Bibl. ss. graec. Codex Vatic. gr. 1209 (cod B). Pars I Test. Vet. T. II. Milano 1906. S. 394—944. Fol.*
- Oesterley, W. O. E., *Codex Taurinensis (Y) V., s. JThL VII, 28 (july 06). S. 518—539, VIII, (29 oct. 06), S. 49—66.*
- † *Sweete, H. B., The Psalms in Greek according to the Septuagint w. the Canticles. Cambridge 1906. XIV 286 S.*
- † *Vivier, F. P., Bible, A. et N. T. Texte de la Vulgate. Trad. et comment. Revus et enrichis de notes. T. I. Genèse-Exode. Louvain 1905. 624 S.*
- † *Weerts, J., Über die babyl. punktierte Hdschr. No. 1546 der Firkowitsch-schen Sammlung (Cod. Tschufutkale No. 3). Halle 1906. 36 S.*
- † *Hagen, M., Lexicon biblicum. Vol. II. Cursus scripturae s. auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Soc. Jes. presbyteris. Pars I. Libri introduct. V. Paris 1906. VIII S. 1000 Sp. 80.*
- † *Boscheron, A., Babylone et la bible. Code de Hammourabi et livre de l'Alliance. Caen 1906. VI, 107 S. 80. (Thèse).*
- Dembitz, L. N., Babylon in jewish law, s. JQR (No. 73) oct. 06, S. 109—126.*
- Greßmann, H., Wincklers altorient. Phantasiebild, s. ZWTh 06, 3, S. 289—308.*
- † *Gunkel, H., Das A. T. im Licht der modernen Forschung, s. Bremer Beiträge I (06) S. 40—76.*
- † *Haltenhoff, J., Die Wissenschaft vom a. Orient in ihrem Verhältnis zu Bibelwissenschaft u. Offenbarungsglauben. Ein Beitrag zur Lösung schw. Fragen. Langensalza 1906. VIII, 69 S. 80. (Pädag. Magazin 284.)*
- Jeremias, A., Das A. T. im Lichte des a. Orients. Handbuch zur biblisch-orient. Altertumskunde. Mit 216 Abb. u. 2 Karten. 2. neubearb. Aufl. Lpz. 1906. XVI, S. 624. 80.*
- † *Milani, L. A., La Bibbia prebabelica e la liturgia dei Preelleni. Firenze 1906. 24 S. 80.*
- † *Mills, L. H., The Bible, the persian inscriptions, a. the Avesta, s. Mon. july 06. S. 383—387.*
- Offord, J., Les découvertes assyr. et la Bible, s. AlM. IX, 10 (15 mai 06), S. 475—478. 16 (15 août 06), S. 751—769.*
- † *Loisy, A., Morceaux d'exégèse. Paris 1906. 216 S.*
- † *Wolfsdorf, Z., Die Weisheit Israels. Bamberg 1906. 61 S. 160 (Volkschriften z. Umwälg. der Geister, 55).*
- † *Butin, R., The ten Nequdoth of the Torah; or, the meaning a. purpose of the extraordinary points of the Pentateuch (Massor. Text.): a contribution to the history of textual criticism among the ancient Jews. Baltimore 1906. 9. 136 S. (Diss.)*
- † *Gordon, A., Die Bezeichnungen der pentat. Gesetze. Ein Beitrag z. Charak-*

- teristik der verschiedenen Gesetzesklassen des Mosaismus. Frkf. a. M. 1906. IV, IV, 187 S. 80.
- † Hoberg, G., Über den Ursprung des Pentat., s. BZ 06, 4, S. 337—346.
- † Kim, Mr. R. H., Problem of the Pentateuch-Examination of results of higher criticism. London 1906. 154 S. 80.
- † Klostermann, A., Der Pentateuch. Beiträge zu s. Verständnis u. s. Entstehungsgeschichte. Leipzig 1906. 512 S. Neue Folge 167. VI, 583 S. 80.
- † König, E., Der Geschichtsquellencharakter der Pentateucherszählungen, s. BG 06, 8, S. 228—240.
- † Procksch, O., Das nordhebr. Sagenbuch. Die Elohimquelle. Übers. u. untersucht. Leipzig 1906. VI, 394 S. 80.
- † Pratt, H. B., Studies on the b. of Gen. Transl. from the Spanish. New-York 1906. 530 S. 80.
- † Bachmann, Th., Der Schöpfungsbericht u. die Inspiration, s. NKZ 06, 5, S. 383—405.
- † Engert, Th., Die Urzeit der Bibel. I. Die Weltschöpfung. Mit e. allg. Einführung in die Exegese. München 1907. IV, 53 S. 80.
- Matthes, J. C., De scheppingsverhalen, s. TThT I, 1 (07), S. 1—17.
- Sayce, A. H., The Rivers of Paradise, s. ET XVII, 10 (July 06), S. 469—471.
- Sayce, A. H., The name of Adam, s. ET XVII, 9 (June 06), S. 416f. [für den A-da-pa der babyl. Schöpfungstage ist Ada-mu zu lesen. — v. G.]
- † Jedlicska, J., Enthüllte Geheimnisse des A. T. über d. angebl. Turmbau zu Babel u. die Beschneidung. Lpz. 1906. 373 S., 3 Abb. 80.
- Ludwig, A., Die Bibel u. die einheitlichkeit des Ursprungs der Sprache, s. WZKM XX, 2 (06), S. 234—236.
- Sayce, A. H., The archaeology of Gen. 14, s. ET XVII, 11 (Aug. 06), S. 498—504.
- † Bruston, C., Les trois récits de la mort de Jacob, s. RThQR. 06, 4, S. 359—366.
- † Thomas, J., Genesis s. Exodus as history, London 1906. VIII, 541 S.
- † Arnold, W. R., The divine name in Ex. 3, 14, s. JBL XXIV, S. 107—165.
- † Smith, E. P., Ethnol. parallels to Ex. 4, 24—26, s. JBL 06, S. 14—24.
- König, Ed., Neueste Verhandlungen über d. Dekalog, s. NKZ XVII, 8 (06), S. 565—584.
- Hirschfeld, H., The arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge, Comment on Levit., s. JQR Nr. 73 (Oct. 06), S. 136—161.
- † Hoffmann, D., Das Buch Lev. Übers. u. erkl. 2. Hibbd. Lev. 18—Ende. Berlin 1906. VI, 413 S. 80.
- † Bötticher, O., Das Verhältnis des Deuteronomiums zu 2 K. 22. 23 u. s. Propheten Jeremia. Bonn 1906. 88 S. 80.
- † Bruston, C., L'histoire sainte sacerdotale et le Deutéronome primitif (fin), s. RThQR 06, 3 S. 212—229.
- Kennett, R. H., The date of Deuteronomy, s. JThL VII, 28 (July 06), S. 481—500.
- † The books of Judges s. Ruth (Literary illustrations of the Bible). London 1906. 152 S. 160.
- † Höcker, G., Die Varianten des Cod. Vaticanus der Samuelbücher u. ihre Bedeutung f. d. Textkritik. Rostock 1905. 73 S. 80.
- † Hummelauer, F. v., Salomons chernes Meer (3 K. 7, 23—26; 2 Chr. 4, 2—5), s. BZ 06, 3 S. 225—231.
- Nestle, E., Ἐνδυναμμένος in I (III) Reg. 22, 47, s. ZDMG 60, 1 (06), S. 243f.
- Jahn, G., Erwiderung auf S. 243 (ἐνδυναμμένος), s. ZDMG 60, 2 (06), S. 326.
- † Driver, S., The Minor prophets. Vol. 2. Intr., rev. version, notes, index map, Edinburgh 1906. XVI, 337 S. (Century Bible.)
- † Pusey, E. B., Minor prophets, with commentary, explanatory a. practical. Vol. 2. Amos. London 1906. 356 S. 80.

- Resa, Fr., Die Propheten. Erlesene Worte aus ihren Werken. Tübingen 1906. VII, 120 S. 80.
- Kächler, Frdr., Die Stellung des Propheten Jesaja z. Politik seiner Zeit. Tübingen 1906. XII, 57 S. 80.
- † Orelli, v. C., Der Prophet Jesaja. 3. umgearb. Aufl. München 1906.
- † Dorez, E., Das Gebet des Propheten Jeremias, s. Stud. u. Mitt. aus d. Bened. u. Cistorden 1906.
- † Orelli, v. C., Der Prophet Jeremia. 3. umgearb. Aufl. München 1906.
- † Toy, C. H., The Judgement of foreign peoples in Am. 1, 3—2, 3, s. JBL 06. S. 25—28.
- † Eulenburg, O. v., Von Asdod nach Ninive im J. 711 v. Chr. 3. Folge. Die Buße von Ninive. Lpz. 1906. 168 S. 80.
- König, E., A modern Jonah?, s. ET XVII, 11 (Aug. 06), S. 521 f. (Ein gewisser James Bartley soll nach der Kanadischen Aurora 1891 von einem Walfisch verschluckt worden sein und sich zwei Tage lebend in seinem Bauche aufgehalten haben!!!)
- † Duhm, B., Das Buch Habakuk. Text, Übersetzg. u. Erklärg. Tübingen 1906. III, 101 S. 80.
- † Briggs, C. A. and E. G., A critical a. exegetical commentary on the book of Psalms. Vol. I. Edinburgh 1906. CX, 422 S. (Intern. Brit. Comm.)
- † Cumming, J. E., Psalms, their spiritual Teaching. Vol. 3. pss. 90—150. London 1906. 352 S.
- † Dörwald, P., Ausgewählte Psalmen, übers. u. kurz erkl. Ohlau 1906. 61 S. 80. (Progr.)
- † Ecker, J., Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi in s. Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata m. Berücksicht. der übrigen alten Versionen untersucht. Trier 1906. 108 S. 80. (Aus „Festschrift z. Bischofs-Jubiläum. Trier 1906“.)
- † Frankl-Grün, A., Die Psalmen nach d. zu lesenden Texte (7p) geordnet und mit e. Wörterverzeichnis f. d. Schulgebrauch bearbeitet. Kremsier 1906.
- † Grimm, C., Glossar z. Vespasian-Psalter u. den Hymnen. Heidelberg 1906. VI, 220 S.
- † Heuston, L. L., The musical titles of the psalms, s. Rev. a. Exp. 06, 4. S. 562—570.
- † Lotzen, W., Beitrag z. Erklärung der sog. Krankenpsalmen (Ps. 6, 22, 38, 39, 41, 88, 102) und des Buches Jona. Kreuzburg O. S. 1906. 18 S. 80. (Progr.)
- † Streck, W., Zwei makkabäische Liederbücher im Psalter, s. ZWTh 07, 1. S. 81—91.
- † Zeuner, J. K., Die Psalmen nach d. Urtext. Ergänzt u. hrsg. v. H. Wiesmann. 1. TL. Übersetzg. u. Erklärung. Münster 1906. VII, 358 S. 80.
- Dijkema, F., Ps. 2, s. ThT. 06, 4 S. 253—276.
- † Gray, G. B., The alphabetic structure of psalms 9 a. 10, s. Exp. sept. 06. S. 233—253.
- Reinach, S., Lettres à propos du psalme 22, 17, s. RHR 53, 1 (06). S. 65 f.
- Hamilton, G. F., Ps. 23, s. ET XVII, 9 (june 06), S. 431.
- † Barano, M., Divagazioni sopra Giobbe. II. Frosinone 1906. 188 S. 80.
- † Jastrow, jr. M., A babylonian Job, s. Contmp. Rev. 06. S. 786—800.
- Phillips, F., Is Job a problem play?, s. Nint. Cent. spt. 06, S. 414—426.
- Poznanski, S., Un commentaire sur Job de la France septentr., s. REJ T. 52, Nr. 103 (1 juill. 06). S. 51—70.
- Schliebits, J., Höf'adab's Kommentar zum Buche Hiob. I. TL. Text u. Übersetzung. Gießen 1907. VII, 88 S. 80. (Beiheft zu ZAW XL)
- † Stosch, G., Der Tugendbegriff im Kural des Piruvallares, vergl. mit d. Weisheitsbegriff in den Salomonischen Sprüchen, s. NKZ XVII, 8 (06). S. 585—595.
- Stourdsé, H., Les deux commentaires d'Ibn Caspi sur les proverbes, s. REJ T. 52, Nr. 103 (1 juill. 06), S. 71—76.

- † Peters, N., Zu Prov. 2, 24, s. BZ IV, 4 (06).
 † Peters, N., Zu Prov. 3, 8 u. 13, 1, s. BZ IV, 4 (06).
 † Forbush, W. B., Ecclesiastes in the metre of Omar. With an introd. essay on Eccl. a. the Rubáiyát. London 1906. 80.
 † Riedel, Josephus u. das Hohelied, s. ThStKr. 1907, 1.
 † Hontheim, J., Studien zu Cant. 1, 1—2, 7, s. BZ IV, 4 (06), S. 357—379.
 † Laur, E., Thr. 1—5, Kap. 3 u. 4, s. BZ 06, 2, S. 142 ff., 3, S. 232—246, 4 (06), S. 380—385.
 † Jampel, S., Die Beurteilung des Estherbuches u. des Purimfestes b. d. jüd. Gesetzeslehrern der nachatl. Zeit. Bonn 1905. 44 S. 80. (Diss.)
 † Bebler, J. van, Die Berechnung der 70 Wochen Daniels, s. BZ 06, 2, S. 119—140.
 † Duckworth, H. T. F., The origin of the book of Dan., s. Exp. sept. 06, S. 224—233.
 † Lambert, M., דבר דניאל. Kiew 1906 (In Kahanas hebr. Krit. Ausg. des A. T.).
 † Streck, M., Die Ursprache des Buches Daniel, s. BZ 06, 3, S. 247—254.
 † Wright, Ch. H. H., Daniel a. its critics. Being a critical a. grammatical commentary. London 1906. XXXVIII, 284 S. 80.
 † Zumbiehl, J., Der Zweck des Buches Daniel, s. Kath XXXIV, 8, S. 501—524.
 † Smith, G. A., Ezra a. Nehemia, s. Exp. juli 06, S. 1—18.
 † Barrelet, J., Néhémie, s. Lib. chret. 06. 10, Sp. 458—478.
 † Century Bible: Chronicles. Introduction, rev. version, with notes, index a. map. Ed. by W. R. Harvey-Jellie. London 1906. 336 S. 120.
 † Sedgwick, S. N., The story of the Apocrypha. London 1906. 155 S.
 Smend, R., Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch u. deutsch herausg., mit einem hebr. Glossar. Berlin 1906. VI, 95; XIII, 81 S. 80 (u. hebr. Titel).
 † Smend, R., Die Weisheit des Jesus Sirach. Erklärt. Mit Unterstützung der Kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Berlin 1906. CLIX, 518 S. 80.
 † Daubney, W. H., The three additions to Daniel. A study. Cambridge 1906. XV, 258 S. 80.
 † Vaganay, L., Le problème eschatologique dans le IV. livre d'Esdras. Paris 1906. XII, 121 S. (Thèse.)
 † Swete, H. B., The psalms of Solomon, w. the Greec fragments of the book of Enoch. Cambridge 1906. VIII, 50 S.
 † Le livre de Henoch. Traduit sur le texte éthiop., par F. Martin, L. Delaporte, J. Francon, R. Legris, J. Pressoir. Paris 1906. CLI, 320 S. 80.
 † Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. V. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Berlin 1906. XXXII, 376. 2 Taf. 80.
 † Brockelmann, C., Semit. Sprachwissenschaft. Leipzig 1906. 160 S. 80. (Sammlung Götschen B. 291.)
 Brockelmann, C., Zur Haplog. Silbenellipse im Semit., s. ZDMG-60, 2 (06), S. 326.
 † Brown, F., A hebrew a. english lexicon of the O. T., with an appendix containing the biblical Aramaic, based on the Lexicon of Gesenius. Part XII a. XIII שֵׁנִי—תְּשַׁעִים (completing the work). Oxford 1906.
 † Hatch, E. a. Redpath, H. A., A concordance to the Septuagint a. the other Greec versions of the O. T. New edit. 2 vols. London 1906.
 † Hollenberg, Hebr. Schulbuch. Bearb. v. K. Budde. Berlin 1906. 10. Aufl. VII, 183 S. 80.
 Joüon, P., Le sens du mot hébreu עֶשְׂרִי, s. JA S. X, T. VII, 1 (janv.-févr. 06) S. 137—142.
 † Metmann, L., Die hebr. Sprache, ihre Geschichte und lexikalische Entwicklung seit Abschluß des Kanons u. ihr Bau in der Gegenwart. Jerusalem 1906.
 † Müller, D. H., Semitica. Sprach- u. rechtsvergleichende Studien. I. Wien 1906. 48 S. (SWA, CLIII, III Abh.)

- † Mäller, D. H., Zu s. Abhdlg. „Semitica, Studien u. Skizzen“, s. AWA 06, VI, 3 S. 80.
 † Strack, H. L., Hebr. Schreibheft. Ergänzung z. jeder hebr. Gramm. 4. Aufl. München 1906. 16 S. 80.
 † Strack, H. L., Hebr. Vokabularium (in gramm. u. sachl. Ordnung). 8. u. 9. Neubearb. Aufl. München 1907. 46 S. 80.
 Ugnad, A., Das Nomen mit Suffix im Semit., s. WZKM XX, 2 (06), S. 161—183.

- † Addis, W. E., Hebr. religion to the establishment of Judaism under Esra. London 1906. XVI, 316 S.
 Bachmann, Israels Prophetengestalten in ihrer Bedeutung f. Unterricht u. Predigt, s. ZThKr XVI 4(06), S. 286—290.
 † Baentsch, B., Pathologische Züge in Israels Prophetentum, s. ZWTh 07, 1, S. 52—81.
 Balkwill, F. H., The sacred fire of Israel, s. Ninet. Cent. aug. 06, S. 277—288.
 † Barrelet, J., La religion de Babylone et la religion d'Israel, s. RThPh 06, S. 179—203.
 Baudissin, W., Zu „Esmun“ diese Ztschr. B. 59 S. 459fg., s. ZDMG 60, 1 (06), S. 245.
 † Bennewitz, Fr., Inwieweit läßt sich die von Amos vertretene Auffassung von der Sünde auch schon vor ihm nachweisen? Jena 1906. Diss. 36 S.
 † Bennewitz, Fr., Die Sünde im a. Israel. Leipzig 1906. XII, 271 S. 80.
 † Boekenbogen, J. G., Over het onderscheid tusschen de profeten en de priesters in Israel. Hoorn 1906. 20 S.
 † Bousset, W., Die Religion des Judentums im n. t. lichen Zeitalter. 2. vollst. Neubearb. u. vermehrte Aufl. Berlin 1906. XV, 618 S. 80.
 † Brettholz, U., Discorsi sacri. Triest 1906.
 Budde, War die Lade Jahwes ein leerer Thron, s. ThStKr 06, 4, S. 488—507.
 Cheikh, L., Le prophète Elie, s. ALM IX, 15 (1. août 06), S. 707—713.
 Cumont, Fr., Les mystères de Sabazius et le Judaïsme, s. CAIBL janv.-févr. 06, S. 63—79.
 † Edghill, E. A., An enquiry into the evidential value of prophecy, London 1906, XXXVIII 627 S.
 † Frazer, J. G., Adonis, Attis, Osiris. Studies in the history of oriental religion. London 1906. XVI 339 S. 80.
 † Groenman, A. W., Het vasten bij Israel. Een vergelijkend onderzoek. Leiden 1906. 16, 331 S. 80.
 † Gry, L., Le Messie des psaumes de Salmon, s. Mus. VI, S. 129ff, VII, 3, S. 231—248.
 † Gunkel, H., Elias, Jahve u. Baal. 1.—10. Taus. Tübingen 1906. 76 S. 80. (Religionsgesch. Volksbücher f. d. deutsche christl. Gegenw. II, 8.)
 † Haupt, P., Purim. Address delivered at the annual meeting of the Society of Bibl. Liter. a. Exegesis, New-York, december 27, 1905. Leipzig 1906. 52 S. 80. [Beitr. z. Assyriol. VI, 2.]
 † Hölscher, G., Der Sadduzäismus. Eine krit. Untersuchung z. späteren jüd. Religionsgeschichte. Leipzig 1906. IV, 116 S. 80.
 Holtzmann, O., Neutest. Zeitgesch. 2. vollst. Neubearb. Aufl. Tübingen 1906. XII, 431 S. 80.
 Jaussen, Fr. A., Oumm El-Gheith أم الغيث, s. RB N. S. III, 4 (oct. 06), S. 574—582.
 † Jensen, P., Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. B. 1. Die Ursprünge der a. t. lichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage u. der n. t. lichen Jesus-Sage. Mit 3 Abb. im Text u. 3 Übersichtskarten. Straßburg 1906. XVIII, 1030 S. 80.

- Johns, C. H. W., The Babylonian Sabbath, s. ET XVII, 12 (sept. 06), S. 566—567; XVIII, 3 (dec. 06), S. 140—142.
- Kennett, R. H., The origin of the Aaronite priesthood: A reply, s. JThL VII, 28 (july 06), S. 620—624.
- † Kirchner, V., Subjekt, Objekt u. Zustandekommen der Sündenvergebung auf der prophet. u. levit. Religionsstufe des A. T., s. ThStKr 07, 1, S. 1—44.
- † Köberle, J., Die geistige Kultur der semit. Völker. Leipzig 1906.
- † Köberle, J., Oriental. Mythologie u. bibl. Religion, s. NKZ 06, 11, S. 838—859; 12, S. 897—921.
- † König, Ed., Der Ursprung des Jahvekultus, s. StSt. 06, 7, S. 388—397; 8, S. 462—467.
- † König, E., Moderne Anschauungen üb. d. Ursprung der isr. Religion, in Vorträgen vor Lehrern u. Lehrerinnen erörtert. Langensalza 1906. 63 S. 80. (Pädag. Magazin 285.)
- † König, E., Prophetenideal, Judentum u. Christentum. Das Hauptproblem der spät-israel. Religionsgeschichte erörtert. Leipzig 1906. II, 92 S.
- † König, E., Die a. t. Propheten u. die Politik, s. ThLBl XXVII, 51.
- Lagrange, Fr. M. J., Pascal et les prophéties messianiques, s. RB NS III, 4 (oct. 06), S. 533—560.
- † Leeuwen, E. H., Bijbelsche Anthropologie. Utrecht 1906. VII, 228 S. 80.
- † Lods, A., Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque et ses rapports avec l'organisation familiale et sociale des anciens Israélites. Paris 1906. VIII, 148 S. 80. (Thèse.)
- † Lods, A., Le panbabylonisme de A. Jeremias, s. RHR sept. oct. 06. S. 218—230.
- Löhr, M., Sozialismus u. Individualismus im A. T. Ein Beitrag z. a. t. Rlgs-gesch. Gießen 1906. 36 S. 80. (Beiheft X zu ZAW.)
- Löhr, M., Alttest. Rlgs-geschichte. Leipzig 1906. 147 S. 160. (Samml. Göschen 292.)
- † Maacklenburg, A., Über den Ephod im a. Israel, s. ZWTh 49, 4.
- Maunder, E. W., The Babylonian Sabbath, s. ET XVIII, 2 (nov. 06), S. 95—96.
- † Meloni, G., Il monoteismo nei cuneiformi, s. Riv. d. sc. teol. 06, 3, S. 169—178.
- † Möller, W., Die messianische Erwartung der vorexil. Propheten, zugleich e. Protest gegen moderne Textzersplitterung. Gütersloh 1906. IV, 398 S.
- Nestle, E., Deus Abraham, s. ET XVIII, 3 (dec. 06), S. 143.
- Oesterley, W. O. E., Dioscurism in the O. T., s. ET XVII, 10 (july 06), S. 477.
- † Ow, Ant. Frh. v., Hom, der falsche Prophet aus noachitischer Zeit. Eine rel. gesch. Studie. Leutkirch 1906. XVI, 527. 8 S. 80.
- † Palmer, A. S., The Zoroastrian messiah, s. Hibb. Journ. oct. 06, S. 156—165.
- † Price, J. M., Some phases of the ethical character of the O. T. a. the ethics of ancient oriental peoples, s. Bapt. Rev. a. Exp. jul. 06, S. 368—382.
- † Rademacher, L., Walfischmythen, s. ARW IX, 2, S. 248—252.
- † Rendel Harris, J., The cult of the heavenly twins, Cambridge 1906. 160 S.
- † Réville, J., Le prophétisme hébreu. Esquisse de son histoire et de ses destinées. Paris 1906. III, 56 S. 80.
- Schmidt, H., Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie, s. ThR 06, 5, S. 159—169.
- Skipwith, G. H., Ashtoret, the goddess of the Zidonians, s. JQR XVIII, 72 (july 06), S. 715—738.
- Skipwith, G. H., The image of God, s. JThL VII, 28 (july 06), S. 624—626.
- † Smith, W. B., Der vorchristl. Jesus, nebst weiteren Vorstudien z. Entstehungs-gesch. des Urchristentums. Mit e. Vorwort v. P. Schmiedel. Gießen 1906. XIV 243 S. 80.

- † Stärk, W., *Altorient. u. israel. Monoth.*, s. ChW XX, 28 (06).
 Stegall, A. R., *The Masai a. their traditions*, s. ET XVII, 9 (June 06), S. 429.
 [Was Merker hörte, „is the result of the work of modern Christian missions.“
 — v. G.]
 Thomson, R. C., *The folklore of Mossoul I. (cont)*, s. PSBA XXVIII, 3, (06),
 S. 97—109.
 † Toy, C. H., *The triumph of Yahvism*, s. JBL XXIV 91—101.
 † Venetianer, L., *Zur Bezeichnung der vier Weltgegenden*, s. OLZ VIII,
 Sp. 115f.
 † Vinycomb, J., *Fictionoussa. symbolical creatures in A. T.* London 1906.
 XVI, 276 S.
 Vollers, K., *Die solare Seite des alttest. Gottesbegriffs*, s. ARW IX, 2,
 S. 176—184.
 Wächter, A., *Israel. Namen*, s. ZWTh 06, 2, S. 153—193.
 Weniger, S., *Olympische Forschungen. I. Die Frühlingsreinigung*, s. BAG
 VI (06), 1, S. 1—33.
 † Winckler, H., *Religionsgeschichtlicher u. geschichtlicher Orient. Eine Prüfg.
 der Voraussetzgn. der „religionsgesch.“ Betrachtg. des A. T. u. d. Well-
 hausenschen Schule. In Anschluß an K. Martis „Die Religion des A. T.
 unter den Religionen des vorderen Orients. Zugleich Einführg. in den kurzen
 Hand-Kommentar zum A. T.“ Leipzig 1906. 64 S. 80.*
 † Wolf, J., *Der Unsterblichkeitsglaube der alten Kulturvölker.* Feldkirch 1906.
 20 S. 80. (Veröffentlichn. d. Ver. f. christl. Kunst u. Wiss. in Voralberg.)
 † Wünsche, A., *Schöpfung u. Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüd.
 u. moslem. Sagenkreise m. Rücksicht auf d. Überlieferg. in d. Keilschrift-
 Literatur.* Leipzig 1906. 84 S. (Ex Or. lux. II, 4).
- † Bäk, S., *Die Geschichte des jüd. Volkes u. s. Literatur vom babyl. Exile bis
 auf d. Gegenwart, m. e. Anhang: Proben der jüd. Lit. Übersichtl. dargestellt.*
 3. verb. Aufl. Frkfrt. a. M. 1906. XX, 549, V, 122 S. 80.
 † Belli, M., *Brevis antiquitatum Judaicarum notitia.* Utini 1906. 142 S. 160.
 Böhmer, J., *The name 'Ahab'*, s. ET XVII, 12 (Sept. 06), S. 564—566.
 † Bosse, A., *Untersuchungen z. chronolog. Schema des A. T.* Coethen 1906.
 23 S. 40. (Progr.)
 † Breme, M. Th., *Ezechias u. Senacherib. Exeget. Studien.* Freiburg i. Br.
 1906. XVIII, 134 S. 80. (BSt. XI, 5.)
 † Bruston, C., *Les colonies grecques d'après l'A. T.*, s. RThQR 06, 5,
 S. 385—395.
 † Caldecott, W. Sh., *The tabernacle, its history a. structure*, 2. ed. London
 1906. With map a. 18 illustr. a. digrams.
 Clermont-Ganneau, *Notes sur deux alabastra israélites archaïques découverts
 à Suse*, s. CAIBL, juin 06, S. 237—248.
 Cook, St. A., *Notes on O. T. history, V. Meribath-Kadesh*, s. JQR XVIII, 72
 (July 06), S. 739—760; VI. *The Calebite tradition*, XIX, 73 (Oct. 06), S. 168—182.
 † Elhorst, H. J., *Israel in het licht der jongste onderzoekingen.* Haarlem
 1906. 33 S. 80.
 † Federici, M., *Il commercio e l'industria degli antichi Ebrei*, s. StR magg.—
 giugno 06, S. 329—353.
 † Fotheringham, D. R., *The Chronology of the O. T.* Cambridge 1906.
 V, 143 S. 80.
 † Ginzl, F. K., *Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie. Das Zeit-
 rechnungswesen der Völker. B. I. Zeitrechnung der Babylonier, Ägypter,
 Mohammedaner, Perser, Inder, Südost-Asiaten, Chinesen, Japaner u. Zentral-
 amerikaner. Mit 6 Fig. im Text, chronol. Taf. u. 1 Karte.* Leipzig 1906.
 XII, 584 S.
 † Graetz, H., *Geschichte der Juden v. d. ältesten Zeiten bis auf d. Gegen-
 zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. I. 1907.*

- wart. Aus d. Quellen neu bearb. Lpz. 1906. 8°. B. III. Gesch. der Judäer v. dem Tode Juda Makkabis bis z. Untergange des jüd. Staates. 5. verb. u. verm. Aufl. Bearb. v. M. Braun. Mit 1 Taf. jüdischer Münzen aus d. Zeit des Aufstandes. XII, 857 S.
- † Halévy, J., *היסטוריה וספרות ישראל*. Die Gesch. u. Liter. Israels. Tl. I. Umfaßt den Zeitraum v. Ende der Hasmonäerzeit bis z. Einsetzg. der röm. Landpfleger. (In hebr. Sprache.) Frkft. a. M. 1906. V, 736 S. 8°.
- † Hill, G. F., *Historical Greek coins*. London 1906. XIX, 181 S. [S. 151 das Schekel-problem.]
- König, E., *Kalenderfragen im althebr. Schrifttum*, a. ZDMG LX, 3 (06), S. 605—644.
- † Krüger, P., *Philo u. Josephus als Apologeten des Judent.'s*. Lpz. 1906. IV, 82 S. 8°.
- † Lichtenberg, R. Fhr. v., *Beiträge z. ältesten Gesch. v. Kypros*. Berlin 1906. 78 S. 10 Taf. 8°. (MVAG. XI, 2.)
- † Magnus, L., *Notes on the history a. the character of the Jews*, a. Fortn. Rev. Jan. 06. S. 139—150.
- Massebian, L., et Bréhier, E., *Essai sur la chronologie de la vie et des œuvres de Philon*, a. RHR 53, 1 (06), S. 26—64; 2, S. 164—185; 3, S. 267—289.
- † Mémain, Le calendrier hébr. avant la ruine de Jérusalem (70 de l'E. C.). Paris 1906. 16 S. à 2 col. 8°.
- † Niebuhr, C., *Forschung u. Darstellung. Vermerke u. Einzelheiten z. histor. Betrachtungsweise insbes. des a. Orientz*. Lpz. 1905. 48 S. 8°.
- Noordtzijs, A., *Musri*, a. ThT 40, 5 (1. Juli 06), S. 378—403; 6 (1. Sept. 06), S. 453—475.
- † Oort, H., en Wildeboer, G., *Platen-atlas tot opheldering van bijbelsche oudheden. Met toelichting*. Amsterdam 1906. 54 pltn. m. 58 blz. beschrijv. tekst. 4°.
- † Sayce, A. H., *Moses in archaeology a. criticism.*, a. Bapt. R. a. Exp., jul. 06. S. 356—367.
- † Sellin, E., *Die in Paläst. ausgegrabenen altisr. Krugstempel*, a. NKZ 06, 10, S. 753—763.
- Smith, G. A., *The second temple, from Zechariah to Ezra*, a. Exp. June 06, S. 510—523.
- † Smith, G. A., *The jewish constitution from Nehemiah to the Maccabees*, a. Exp. Aug. 06, S. 193—209, Oct. 06, S. 348—364.
- † Stanley, A. P., *Lectures on history of the jewish church*. 3 vola. Pop. edit. London 1906. 1424 S. 8°.
- † Stosch, G., *Alt. Studien*. VII. Tl. Das Salomon. Zeitalter. Göttersloh 1906. 175 S. 8°.
- Streck, M., *Über d. älteste Geschichte der Aramäer, insbes. Berücksichtigung der Verhältnisse in Babylonien u. Assyrien*, a. Klio VII, 2 (06), S. 185—225.
- Trutz, B., *Chronologie der jüd.-isr. Königszeit*, a. Kath. 06, 3, S. 214—222.
- † Urquhart, J., *Archaeology's solution of O. T. puzzles*, a. SST 06, no. 16, S. 243 f.
- Vogelstein, H., *Militärisches aus d. israel. Königszeit*. Königsberg i. Pr. 1906. 18 S.
- ZDPV. XXIX, 3 u. 4. — Thomson, P., *Untersuchungen z. älteren Pal.-literatur*. (1. Ptolemaeus, 2. Die notitia dignitatum 3. S. Isicus, 4. Das Onomasticon des Eusebius). — Hölscher, G., *Bemerkungen zur Topogr. Pal.'s* (Die Feldzüge des Makkabäers Judas). — Fenner, Fr., *Die Ortslage v. Bethanien*. — Mommert, C., *Das Jerusalem des Pilgers v. Bordeaux*. — Nestle, E., *Der Teich Betsaida beim Pilger v. Bordeaux*. — Studien aus dem deutschen evgl. Archäol. Institut in Jerusalem. 10. Dalman, Das phöniz. Grab u. der Messiasthron bei Mērōn, 11. Dalman, Das Löwenbild an der Felsenburg

- des wîdi el hamâm, 12. Dalman, Das Stierbild u. andere Skulpturen aus er-rumân. — Steuernagel, C. (nach Stanley, A. Cook), Berichtigungen zu ZDPV 1906, S. 94. — Bücherbesprechungen.
- MNDPV 06, Nr. 3 u. 4. I. Mitteilungen: Ein Siegelstein mit hebr. Unterschrift von Tell el-Mutesellim (Ad. Erman, E. Kautzsch). — Schumacher, G., Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim. X. Die Ausgrabungen im Sommer u. Herbst 1905. — II. Nachrichten: Bekanntmachung.
- Nr. 5. I. Mitteilungen: Schumacher, G., Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim. XI. Die Ausgrabungen im Sommer u. Herbst 1905 (Schluß). — Blanckenhorn, M., Die meteorol. Beobachtungsstationen der DPV in Palästina im Winter 1905/6. — Kurze Mitteilungen. — II. Nachrichten. Bekanntmachung.
- PEF Apr. 06. — Baldensperger, Ph. G., The immovable east (cont.) — Jennings-Bramley, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (cont.). — Macalister, A. St., a. Masterman, E. W. G., Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine: A history of the doings of the Fellahin during the first half of the 19th cent., from native sources (cont.). — Macalister, A. St., Gezer a. Taanach. — Griffith, F., The Egypt statuette from Gezer. — Macalister, A. St., Three ossuary inscriptions from Gezer. — Davison, A. The crucifixion, burial a. resurrection of Jesus. — Dickson, G., Palest. folk-lore. — Macalister, A. St., Browne's travels in Palestine 1797. — Hauser, C., Notes on the Geography of Palestine. — Conder, C. R., Palest. archaeology. — Datzl, A., Meteorolog. observations at Jerusalem. — Notices of foreign periodicals. — Notes a. queries: 1. Birch, W. F., a. Tens, J. N., The Acra. — 2. Macalister, A. St., The Apollonophanes Inscription. — Cook, S. A., Carthage a. Gezer.
- July 06. — Notes a. news. — Annual meeting. — Warren, Ch., Weights found in Jerusalem. A consideration of the ancient system of weights. — Baldensperger, Ph. G., The immovable east (cont.). — Jennings-Bramley, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula. — Nevin, J. C., Notes on the topography of Jerusalem. — Hauser, C., Cities in the Negeb, and tribal boundaries. — Macalister, A. St., a. Masterman, E. W. G., Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine: A history of the doings of the Fellahin during the first half of the 19th century (cont.). — Hanauer, J. E., Recent discoveries in Jerusalem. — Masterman, E. W. G., Dead Sea observations. — Notes a. queries: 1. Conder, C. R., The Apollonophanes Text. — 2. Hanauer, J. E., Boundary stone near Zohar.
- Abel, Fr. M., La grotte du Mouelleh, s. RB, NS. III, 4 (oct. 06), S. 600—602.
- Adler, M., The Itinerary of Benjamin of Tudela (concl.), s. JQR XVIII, 72 (july 06), S. 664—691.
- Auler Pascha, Die Hedschasbahn. Auf Grund einer Besichtigungsreise u. nach amtl. Quellen bearb. Mit e. Einführg. v. C. Frhr. v. d. Golts. Mit r Karte, 1 Blatt Längenprofilen u. 16 Abb. im Text. Gotha 1906. V, 80 S. (Petermanns Mitt. Erg. Heft 154).
- † Baedeker, K., Palestine a. Syria. Handbook for travellers. 4th ed. London 1906. 436 S.
- Baikie, J., Petrie's researches in Sinai, s. ET XVII, 11 (Aug. 06), S. 524—528.
- † Bliss, F. J., The development of Palestine Explor. London 1906.
- Bouvier, La Syrie à la veille de l'usurpation Tulunide (avant 878), s. ROCh X S. T. I, 1 (jun. 06), S. 34—49.
- † Buhl, F., Studien zur Topographie des östl. Jordanlandes. Lpz. 1906.
- Cheikh, L., La description du Mont Sinai par le diacre Ephrem, s. AIM IX, 16 (15 août 06), S. 732—743, 17 (1 sept. 06), S. 794—799.
- Cheikh, L., Sur les bords du désert de Palmyre, s. AIM IX, 20 (15 oct. 06), S. 953—960; 21 (1 nov. 06), S. 991—1000; 22 (15 nov. 06), S. 1042—1052.
- † Clark, P. A. G., Sinai, s. ET XVIII, 1 (oct. 06), S. 46.

- Clermont-Ganneau, L'édit Byzantin de Bersabée, s. RB NS. III, 3 (juill. 06), S. 412—432 (enthält die Namen von 18 in Edom u. Arabia Petraea gelegenen Orten. — v. G.).
- † Dard, A., Chez les ennemis d'Israël, Amorrhéens, Philistins. Paris 1906 334 S.
- Fares, F., Sur les ruines de Baalbek, s. AIM IX, 17 (1 sept. 06), S. 772—780, 18 (18 sept. 06), S. 858—862.
- † Fischer, J. J., Reiseskizzen: Durch die asiat. Türkei. Land u. Leute. Syrien mit Palästina, Kleinasien. 1895—1905. M. e. Anhang: Handelsverkehr u. kaufmänn. Verhältnisse in Beirut (Syrien) u. Smyrna (Kleinasien). Zürich 1906. 98 S. 80 mit Abb.
- Guidi, I., Une description arabe du Sinai, s. RB NS III, 3 (juill. 06), S. 433—442.
- Jaussen, A., Itinéraire de Nakhel à Petra, s. RB NS. III, 3 (juill. 06), S. 443—471.
- Jaussen, Fr. A., Le puits d'Agar, Berdan (le Puits des Jugements), s. RB, NS. III, 4 (oct. 06), S. 595—600.
- † Jaussen, Noms relevés au Nedjeb en févr. - mars 06, s. RB, NS. III, 4 (oct. 06), S. 602—611.
- Lammens, H., Le commerce maritime de la Syrie au moyen-âge, s. AIM IX, 20 (15 oct. 06), S. 919—924.
- † Lammens, H., Notes de géogr. syrienne, s. Mém. d. l. fac. orient. I (06).
- Lewis, A., Our sixth visit to Mount Sinai, s. ET XVII, 9 (june 09), S. 392—397.
- Lieux de Culte à Pétra. Molloy, V. et Colungar, A., Le haut-lieu d'El-Hubzeh. Abel, Fr. M., Le monument funéraire peint d'El-Bared. Savignac, Fr. M.-R., Le sanctuaire d'El-Qanjarah (Pétra), s. RB, NS. III, 4 (oct. 06), S. 582—594.
- † Luncz, A. M., ירושלים. Vol. VII no. III. S. 181—278.
- † Knight, W., The site of Capernaum, s. Exp. july 06. S. 48—65.
- Kümmel, A., Karte der Materialien z. Topographie des a. Jerusalem, nebst Begleittext. Halle 1906. 80 (1:2500).
- † Macalister, R. A. S., Bible side-highs from Mound of Gezer. Record of excavation a. discovery in Palestine. London 1906. 244 S. 80.
- Die Mosaikkarte von Madeba. Im Auftr. d. deutschen Vereins z. Erforschung Palästinas gez. v. P. Palmer, hrsg. u. erläutert v. Guthe. I. Tafeln. Lpz. 1906. Fol. 10 Taf. im Farbdruck in 1/6 Größe des Originals.
- † Paton, L. B., The meaning of the expression, 'between the two walls', s. JBL 06, 1, S. 1—13.
- † Paton, L. B., The third wall of Jerusalem and some excavations on its supposed line, s. JBL XXIV, S. 197—211.
- † Petrie, W. M. F., Researches in Sinai; chapters by C. O. Currelly. London 1906. 80. 186 ill. a. 4 maps.
- Ramsay, W. M., Tarsus, s. Exp. march 06, S. 258—277, apr. 06, S. 353—369, may 06, S. 453—470.
- Ramsay, W. M., Derbe, s. Exp. june 06, S. 544—560.
- † Rießler, P., Die Tore und Mauern Jerusalems unter Nehemias, s. BZ IV 4 (06).
- † Rowntree, J. W., Palestine notes. London 1906. XXIV, 276 S.
- † Schmidt, N., The ruins in Wādī Suweil, s. JBL 06, 1. S. 82—95.
- † Schmidt, N., The river Arnon, s. JBL XXIV, S. 212—220.
- † Smith, G. A., Nehemiah's Jerusalem, s. Exp. aug. 06, S. 121—134.
- † Stanley, A. P., The Bible a. the Holy Land. Extracts from St.'s. „Sinai a. Palestine“. London. VI, 204 S.
- Szczepanski, L., Les terrains miniers du Sinai, s. AIM IX, 23 (1 dec. 06), S. 1063—1073.
- Weill, J., Notes sur une ancienne traduction franç. manuscrite de l'itin. de Benjamin de Tudèle, s. RÉJ T. LII, Nr. 103 (1 juillet 06), S. 148—150.

RS 14^e année. — juill. 06. Halévy, J., Recherches bibl.: le livre de Habacuc (suite). — Halévy, J., Antinomies d'hist. relig.: le livre récent de M. Stade (suite). — Brünnow, R., et Halévy, J., Opinions et observations sur le sumérien (suite). — Halévy, J., Encore l'inscript. aram. d'Éléphantine. — Halévy, J., Bibliogr.

oct. 06. Halévy, J., Recherches bibliques: le livre de Habacuc (suite et fin). — Halévy, J., Antinomies d'histoire religieuse. — Le livre récent de M. Stade (suite). — Brünnow, R., et Halévy, J., Opinions et observations sur le sumérien (suite). — Halévy, J., Quelques nouvelles inscriptions sabéennes. — Halévy, J., Notes sumériennes. — Halévy, J., Bibliographie. — Halévy, J., Supplément: La guerre de Sarša-Dēngel contre les Falachas, texte éthiopien.

† Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orientale. T. VII livr.s 13-15. — § 23. Les comptes rendus de l'AjBL (suite et fin). — § 24. Fiches et notules: inscription grecque Wadd., no. 2210. — Le dieu Ethaos. — Le „prince héritier“ en phénicien et en hébreu. — Ἀββίβογ. — Le *memorion*. — Le comte Patricius. — Gérard, de l'Ordre de l'hôpital, évêque de Balanée de Syrie. — Histoire d'Égypte, de Maqrizi. — Deux projets de croisade des XIII^e-XIV^e siècles. — § 25. Le *sirr* sanctifié. — § 26. La province d'Arabie — § 27. L'inscription grecque de Esdoûd. — § 28. L'expédition américaine dans la Syrie Centrale. — § 29. Inscriptions de la Haute-Syrie et de Mésopotamie. — § 30. Fiches et notules: Le comte Anthimos, gouverneur d'Arabie. — Inscription byzantine de Sinope. — L'édit d'Agrippa II. — Abdalgas et Olbanès. — Ostrakon araméen Cowley.

Livr. 16-25. — § 31. Les stratèges nabatéens de Madeba. — § 32. La chiliarchie d'Héphaestion et les Nabatéens. — § 33. Ancien rituel grec pour l'abjuration des Musulmans. — § 34. L'édit byzantin de Bersabée. — § 35. La marche de Saladin du Caire à Damas avec démonstration sur Kerak. — § 36. Deux alabastra israélites archaïques découverts à Suse. — § 37. Un épitrope nabatéen à Milet. — § 38. Localités antiques de la Palaestina III a. — § 38. Le scarabée sigillaire chez les Arabes. — § 39. Epigraphie palmyrénienne. — § 40. Fiches et notules: Saint Tarabô et la rage. — La piscine probatique et la Béthesda. — Chebin „parrain“. — Saint Georges. — Le roi Dacianus. — Jezabel. — Le mont 'Aûf et le prophète Elie. — Les poissons et la violation du sabbat. — Itinéraire de Gaza au Caire. — Modestus et l'histoire de l'orgue. — Augustus, fils de Julius. — Le 12^e mois copte. — Béthanie. — La semoule. — Cièrges de Noël. — 'Ali, le *maskir* de Mahomet. — Le stratège nabatéen Elthemos. — L'aétos sémitique. — Dauphins et poissons volants. — Noms puniques nouveaux ou inexplicables. — Le mons Syna de Césarée. — Jésus dans la tradition samaritaine. — Sur une inscripton grecque du Haurân.

Glaser, E., Altjemenische Nachrichten I, 1 (06). Vorwort. — Einige altjemen. Gesetzesvorschriften (Hal. 446 + 447; 342, 343 + 345; 344).

2. 3. 4. (06). — Zum bibl. Še'ol (שְׁאוֹל). — Ein ותהי-Text (Gl. 1548/1549). — Muškēnu u. Verwandtes. — Korrekturen. — Noch e. Nachwort zu Grimmes „Sādarab. Tempelgesetzen“. — D. H. Müller in der internationalen Akademien-assoziaton u. die himjarit. Inschrift (Gl. 824) am Djebel Djihâi. — Due brevi nuove iscrizioni sabaiche. — Nachträge (zu בשמאל, כשר, מסור etc.). — Sinnstörende Druckfehler.



Clermont-Ganneau, Les stratèges nabatéens de Madeba, s. RA IV, Série IV, T. VII (mai-juin 06), S. 415-422.

Clermont-Ganneau, Nouvelles inscriptions palmyrénienes, s. RA Série IV T. VIII (sept.-oct. 06), S. 253-267.





† Delattre, A. L., La nécropole des Rabs, prêtres et prêtresses de Carthage (3. année des fouilles). Paris 1906. 45 p. avec grav. 8^o à 2 col.

- Delattre, Le plus grand sarcophage trouvé dans les nécropoles puniques de Carthage, s. CAJBI jan.-févr. 06, S. 10—21.
- Griffini, E., Due brevi nuove iscrizioni sabaiche, s. ZDMG LX, 3 (06), S. 662—665.
- Guest, A. R., Notices of some arab. inscriptions on textiles at the South Kensington Museum, s. JAS apr. 06, S. 387—399.
- † Jalabert, L., Inscriptions grecques et latines de Syrie, s. Mém. de la fac. orient. I (06).
- Müller, D. H., The Himyaritis inscription from Jabal Jehaf, s. PSBA XXVIII, 3 (06) S. 143—148.
- Praetorius, Weiteres z. Inschrift des Mēša', s. ZDMG 60, 2 (06), S. 402.
- Praetorius, Zur Siloahinschrift, s. ZDMG 60, 2 (06), S. 403.
- Cheikh, L., Les mss. arabes de la Bibl. Orientale de l'Univ. St. Joseph (suite): Les écrivains chald. et syr., s. AIM IX, 14 (15 juill. 06), S. 660—668; les écrivains coptes 15 (1 août 06), S. 713—717; 16 (15 août 06), S. 755—760.
- † Neubauer, A., a. Cowley, A. E., Catalogue of the Hebr. Mss. in the Bodleian library. Vol. II. Oxford 1906. XVI, 544 S. 40.
- Scher, A., Notice sur les mss. syriaques conservés dans la Bibliothèque du Couvent des Chaldéens de Notre-Dame des Semences, s. JA X. Serie, T. VII, Nr. 3, mai-juin 06, S. 479—512. T. VIII, 1 (juill.-août 06), S. 55—82.
- Vollers, Katalog der Hdschriften. der Univ. Bibliothek zu Leipzig. II. Die islam., christl.-orient., jüd. u. samaritan. Hdschriften. Lpz. 1906. XI, 509 S. 80.
- ZA XIX Jul. 06, 3—4 Heft. — Fossey, Ch., Textes inéd. ou incomplètement publiés. — Praetorius, Fr., Bemerkungen zu Bezolds Ausg. des *Kebrā Nagast*. — Horowitz, J., Das aethiop. Maccabäerbuch. — Streck, M., Bemerkungen zu den „Annals of the kings of Assyria“ I. — Fränkel, S., Zu R. Geyer's „Zwei Gedichte von Al-A'šā“. — Gray, L. H., The kings of early Iran accord. to the Sidra Rabba. — Rossini, Conte, C., Canti popolari tigrāi. — Hartmann, M., Die Ecole Supérieure des Lettres in Algier u. die Medresas Algerien auf dem XIV. Orientalistenkongress. — Sprechsal: Hrozný, Fr., Ein neues Fragment des Syllabars S^b. — Fossey, Ch., Un cylindre d'*Ašur-bān-apal* (CT IX 6—7). — Virolleaud, Ch., Quelques textes cunéif. inéd. — Delaporte, L. J., Tablette babyl. rédigée à Nagiti. — Saraw, Chr., Zum Kasussystem des Hammurabi-Kodex. — Dhorme, Fr. P., Inscriptions des rois d'Our. — Rezensionen. — Bibliographie.
- † Andrae, W., Aus drei Privatbriefen von ihm, s. MDOG 05, no. 29, S. 50—54.
- † Andrae, W., Aus Berichten von ihm aus Assur von Aug.-Okt. 05, s. MDOG 05, no. 29, S. 39—49; — von Okt. 05 bis März 06, Mai 06 no. 31, S. 8—28.
- † Andrae, W., Zusammenf. Bericht über den Anu- u. Adad-Tempel, s. MDOG 06, no. 31, S. 29—35.
- † Andrae, W., Zusammenf. Bericht über die Grabung westl. des Anu- u. Adad-Tempels, s. MDOG 06, no. 31, S. 36—47.
- † A-si-ri-a Ba-by-lun-ši (Geschichte Assyrs u. Babyloniens, auf chinesisches): Šeung Po, Kwāng shū 32. Jahr, 4. Monat, 17. Tag. Hong-kong 10. Mai 1906.
- † Babelon, E., Manual of oriental antiquities. New ed. w. chapter on the recent discoveries at Susa. London 1906. XIX, 352 S.
- † Behrens, E., Assyrbabyl. Briefe kultischen Inhalts aus d. Sargonidenzeit. Leipzig 1906. III, 1124 S. (LSSt II, 1.)
- Bezold, C., Die babyl.-assyrische Religion, s. Kultur der Gegenwart. 1906. I. Tl.; Abt. III, 1, S. 39—49.
- † Bischoff, E., Im Reiche der Gnosis. Die myst. Lehren d. jüd. u. christl. Gnosticismus, des Mandäismus u. Manichäismus u. ihr babyl. astraler Ursprung. Leipzig 1906. VIII, 147 S.







- † Boissier, A., *Choix de textes relat. à la divination assyro-babyl.* vol. II, fasc. 1. Genève 1906. IV, 70 S. 80.
- † Booth, A. J., *The discovery a. decipherment of the trilingual cuneiform inscriptions. With a plan.* London 1906. XVII, 458 S. 80.
- † Bork, F., *Zur Erklärung der elamischen Briefe*, s. BASS V, S. 401—405.
- Charencey de, *Langues dioscuriennes et médique*, s. JA X. S. T. VII, 1 (janv.-févr. 06), S. 142—144.
- † Cuneiform texts from Babyl. tablets etc. in the Brit. Mus. P. XXI (50 pls.), P. XXII (50 pls.), P. XXIII (50 pls.). Print. by Order of the trustees. London 1905/6. 8, 16, 6 S. u. 150 Taf. 40.
- † Delaporte, L. J., *Noms théophores en Assyrie à l'époque des Sargonides*, s. RHR juill.-août 06, S. 46—64.
- † Delitzsch, F., *Die babyl. Chronik, nebst e. Anhang über die Synchronistische Geschichte.* 46 S. 40 (s. ASG 1906 Nr. 24.)
- † Feine, P., *Über babyl. Einflüsse im N. T.*, s. NKZ 06, 9, S. 696—727.
- † Fossey-Virolleaud, *Textes assyr. et babyl. relat. à la div., transc., trad. et comm.* Paris 1906. 320 S. 80.
- † Foissey, Ch., *Texts assyr. et babyl. relat. à la divination, transc., trad. et comment.* S. I. Paris 1905. VI, 51 S. 40.
- † Frank, K., *Bilder u. Symbole babyl.-assyr. Götter, nebst e. Beitrag über die Göttersymbole des Nasimaruttas-Kudurru v. H. Zimmern.* Leipzig 1906. IV, 49 S. 80. (LSSt II, 2.)
- Heuzey, L., *Les dieux à Turban sur les Cylindres chald.*, s. CAJBL janv.-févr. 06, S. 43—48.
- † Hoffmann-Kutschke, A., *Jutija (Bagistan III, 26)*, s. OLZ VIII, Sp. 513—516.
- † Hoffmeyer, N., *Babyl. Historisk roman fram judarnas sista landsflyktsdagar. Oefvers. fram danskan af S. Björklund.* Stockholm 1905. 331 S. 80.
- Hrozný, Fr., 1. *Amanhašir.* 2. *Aššunamir*, s. WZKM XX, 1 (06), S. 123—125.
- † Hüsing, G., *Semit. Lehnwörter im Elamischen*, s. BASS V, S. 405—412.
- † Hüsing, G., *Zur Struktur des Elamischen*, s. OLZ VIII, Sp. 50—54.
- † Hüsing, G., *Susigas*, s. OLZ VIII, Sp. 93—95.
- † Jastrow, M. jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens. Deutsche Übers.* 8. u. 9. Lief. Gießen 1905/6. 160 S. 80.
- Jeremias, A., *Die Wiederentdeckg. Ninivehs u. die Bibliothek Asurbanipals (Katalog 11. v. R. Haupts. Buchhdlg. u. Antiq.)* Leipzig 1906. S. 3—9.
- † Johns, C. H. W., *Statistics of sabbath keeping in Babylonia*, s. Exp. nov. 06, S. 433—440.
- † Koldewey, R., *Aus Berichten von ihm aus Babylon*, s. MDOG Dez. 05, no. 29, S. 35—37.
- † Koldewey, R., *Ausgrabungsberichte aus Babylon*, s. MDOG Mai 06, no. 31, S. 5—7.
- † Lampre, G., *La représentation du lion à Suse.* Chartre 1905. 18 S. 80.
- † Landau, W. Frhr. v., *Beiträge z. Altertumskunde des Orients. V. Babylonisches v. Mittelmeer. — Besals Meergrais. — Das Tor v. Rumeli. — Engonazun.* Leipzig 1906. 48 S. 80.
- † Langdon, S. Ph. D., *Lectures on Babylonia a. Palestine. With an appendix of unpubl. Babylonian documents.* London 1906. 80. XIII, 183 S. 80.
- Lehmann-Haupt, C. F., *„Karisches“ — Chaldisches*, s. BAG VI (06), 1, S. 176—178.
- † Lehmann-Haupt, C. F., *La missione civilizzatrice di Babilonia nel passato e nel presente.* Torino 1905. 77 S. 160.
- † Meißner, Br., *Seltene assyr. Ideogramme.* 2. Lief. Leipzig 1906. S. 81—160 u. 1 Bl. *Zeichenübersicht in Autogr.* (Ass. Bibl. XX, 2.)
- † Meißner, Br., *Assyriol. Studien III: Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft* 1905, 4. Berlin 1905. 83 S. 80.

- Meißner, Br., NI-GIŠ = Sesamöl, s. OLZ VIII, Sp. 247.
 Meißner, Br., NU-BAR = zār-mašītu, s. OLZ VIII, Sp. 305.
 Meißner, Br.,  =  s. OLZ VIII, Sp. 379-580.
 † Meloni, G., Il sabato presso i Babilonese; estr. dalla Riv. Storico-Critica delle Scienze theologiche, fasc. XI, anno I, e fasc. I anno II. Roma 1906. 21 S. 80.
 † Meloni, G., Il monoteismo nei cuneiformi; ebd. fasc. III anno II. Roma 1906. 10 S. 80.
 † Messerschmidt, L., Zur altbabyl. Chronologie, s. OLZ VIII, Sp. 268-273.
 † Meyer, E., Über Sumerier u. Semiten in Babylonien, s. SBA 06, 29.
 † Oefele, F. v., A Babyl. toothache remedy, s. The Dental Era V (feb. 06) no. 2.
 † Jules Oppert, s. Athenaeum, no. 4061, 26 Aug. 05, S. 274.
 † Peiser, F. E., Urkunden aus d. Zeit der dritten babyl. Dynastie. In Umschrift, Umschrift u. Übersetzung herausgeg. Dazu Rechtsausführungen von J. Kohler. Berlin 1905. XII, 44 S. 40.
 † Peiser, F. E., Ein neuer assyr. Kontrakt, s. OLZ VIII, Sp. 130-134.
 † Pinches, Th. G., Religion of Babylonia s. Assyria. London 1906. 134 S. 120.
 † Rivière, G., Zur Herkunft der Sumerier, s. Beil. z. Allg. Zeitg. 05. no. 256, S. 239.
 † Sarzec, E. de, Découvertes en Chaldée. 5 livr. 1 fasc. feuilles 37 à 44; planches. Paris 1906. 289 à 352 S. 40.
 Revillout, E., La femme dans l'antiquité (2. p.) I la femme en Chaldée depuis Hammourabi, s. JA S. X, T. VII, 1 (janv.-févr. 06), S. 58-101. II Solon et son consent de la situation de la femme. III Amasis et ses réformes relativement à la situation de la femme. IV Les décemvirs et la femme. V Le dernier code égyptien et la femme: 2 (mars-avr. 06), S. 162-232. VI Les Macédoniens en Égypte et la femme. VII Postscriptum: 3 (mai-juin 06) S. 345-377.
 Sayce, A. H., Unpublished Hittite inscriptions in the Museum at Constantinople, s. PSBA XXVII, 3 (06), S. 91-95.
 Sayce, A. H., The Ivri Texts; The Ardistama inscriptions; some Hittite seals, s. PSBA XXVIII, 4 (06), S. 133-137.
 † Scheil, V., Miscelles, s. OLZ VIII, Sp. 203. 250f. 350f. 512f.
 Schorr, M., Zum § 27 des Hammurabi-Gesetzes, s. WZKM XXI, 1 (06), S. 119-123.
 Sibree, E., Note on the boss of Tarḫutimme, s. PSBA XXVIII, 5 (06), S. 187f.
 † Streck, M., Assyriol. Miscellen, s. OLZ VIII, Sp. 330-335. 375-381. 463-465. 490-493.
 † Streck, M., Keilinschriftliche Beiträge zur Geographie Vorderasiens I. Berlin 1906. 44 S. (MVAG XI, 3).
 † Teloni, B., Pietre incise orientali del Museo di Perugia, s. GSA XVIII (06), S. 195-216.
 Thompson, R. C., An assyr. incantation against ghosts, s. PSBA XXVIII, 6 (06), S. 219-227.
 † Thureau-Dangin, F., Les inscriptions de Sumer et d'Accad. Transcription et Traduction. Paris 1906. 352 S. 80.
 † Ungnad, A., Babyl.-assyr. Grammatik. Mit Übungsbuch (in Transkription). München 1906. IX, 163 S.
 † Ungnad, A., Die Partikel -ma im Babyl. Assyr., s. BASS V, 713-716.
 † Ungnad, A., Zur Prismal-Inschrift Tiglat-Pileser's I., s. OLZ VIII, Sp. 580.
 † Viroleaud, C., Note sur le traité d'extispicine babylonien, qui porte le titre de „Shamma Sha Tab.“ Paris 1906. 15 S.
 † Virolleaud, Ch., Babyloniaca. Études de philologie assyro-babyl. fs. 1: Pronostics sur l'issue de divers maladies. Paris 1906. 80.

- † Weißbach, F. H., Die Inschriften Nebukadnezars II. im Wādi Briss u. am Nahr el-Kelb, hrsg. u. übers. 40 Taf. in Autogr. u. 6 in Lichtdr., sowie 5 Abb. im Text. Leipzig 1906. IV, 44 S. (Wissensch. Veröffentl. der DOG, 5).
 † Winckler, H., Altorient. Forschungen. 3. Reihe. III. B. 1 Heft (XXI d. g. F.). S. 385—470. Leipzig 1906.
 Winckler, H., Die babyl. Welterschöpfung. Leipzig 1906. 36 S. 8°. (AO VIII, 1.)

ÄZ 42, 2 (06). — Sethe, K., Eine bisher unbeachtet gebliebene Episode der Puntexpedition der Königin Hatschepsowet. — Erman, A., Aus dem Volksleben des n. R. I. Eine Adoption. II. Ein ehrlicher Beamter.¹ — Erman, A., Zur ägypt. Religion. A. Der Frevler von Tell-Amarna. B. Die „Herrin von Byblos“. C. Ein Deutscher als Verehrer ägypt. Götter. — Kubensohn, O. Pramarras. — Gardiner, Al. H., The egypt. word for „herdsman“, etc. — Schäfer, H., Ein Zug nach der großen Oase unter Sesostri I. — Erman, A., Ein Maler des N. R.'s. — Sethe, K., Zur Königsfolge der 11. Dynastie. — Sethe, K., Die Schwägerin Amenophis's V. — Sethe, K., Die Dauer der Belagerung von Scharuhen durch den König Amosis. — Calice, F. v., Die n. äg. Negation . Schmidt, C., Bemerkungen zum Dialekt der Pistis Sophia. — Miscellen: Lange, H. O., Der Titel . — Sethe, K., Das Wort für „zimmern“. — Sethe, K., Zur Lesung des Namens . — Wreszinski, W., Noch einmal der Name . — Capart, J., Sur une formule d'un sarcophage de la XII^e dynastie au Musée Guimet. — Gardiner, Al. H., Errat. to ÄZ 42, 93.

- Amélineau, M. E., La culte des rois préhist. d'Abydos sous l'ancien Empire Égyptien, s. JA S. X, T. 1 (mars-avr. 06), S. 233—272.
 Ayrton, Ed. N., Discovery of the tomb of Si-ptah in the Bibân el Molûk, Thebes, s. PSBA XXVIII, 3 (06), S. 96.
 Ayrton, E. R., The position of Tausert in the XIXth dynasty, s. PSBA XXVIII, 5 (06), S. 185 f.

¹ Erman erwähnt als Eigennamen des Genossen, der dem Schreiber vorschlägt, das Geld zu unterschlagen, einen gewissen „Mose“ () Wreszinski sieht in  eine Abkürzung von  bzw.  und . Wir haben wieder ein Beleg für das Vorkommen des Namens „Mose“, der eine Abkürzung für einen theophoren Namen war, worauf ich in meinem Aufsatz „Die alt. Wissenschaft u. die keilschriftliche Forschung“, ARW 1902, S. 289—339 (S. 307), erst wieder aufmerksam gemacht habe. Ich zweifle allerdings stark daran, daß , wahrscheinlich eine Abkürzung des ägypt. „Mose“, so zu lesen ist, wie Wreszinski meint, nämlich śś(j), also etwa śśōj. Nach meinen Untersuchungen ist die Verdoppelung des letzten Konsonanten in den Verbis IIIj, die sich in den Formen findet, die dem betonten Vokal nach dem 2. Radikal haben, nur orthographischer Art. D. h., man deutete das durch einen vollen Vokal gebaltene j nach Art des Duals durch Doppelschreibung des vorangehenden Konsonanten an, so daß also śōj (für meśōj) gesprochen wurde. Ich hoffe, die schon lange abgeschlossenen Untersuchungen über diesen Punkt baldigst veröffentlichen zu können, sowie ich etwas mehr Zeit habe. — v. G.

- Baillet, A., Les vases „Onches“ et „Sochen“, s. RA IV, S. VII (jan.-févr. 06), S. 52—55.
- Borchardt, L., Die diesjähr. deutschen Ausgrabungen in Äg., s. BAG V, S. 410—412.
- † Bloemfield, M., Alexandria Topography, The Arsinoeum s. its obelisk s. Bull. d'Alex. N. S. T. 3^{me} fasc. 05, S. 27—45.
- † Bouché-Leclercq, A., Histoire des Lagides. T. III^{ème}. Les institutions, de l'Égypte Ptolémaïque: première partie. Paris 1906. XII, 404 S.
- Campbell, C., Inscribed slab w. a portrait of Khuenaten, s. PSBA XXVIII, 4 (06), S. 156.
- Capart, J., Bulletin critique des Religions de l'Égypte 1905 (1 partie), S. RHR LIII, 3 (06), mai-juin, S. 307—358, juill.-août, S. 10—45.
- † Catalogue général des antiquités égypt. du musée du Caire.
Vol. XXI—XXII Nr. 22001—22208. Stèles ptolémaïques et romaines par Ahmed Bey Kamal. Cairo Leipzig 1904/05. 90 Taf.
Vol. XXIII—XXIV Nr. 11001—12000 et 14001—14075. Archaic objects par J. E. Quibell. Cairo Leipzig 1904/05. 66 Taf.
Vol. XXV Nr. 32401—32800. Graeco-Egypt. Glass by C. C. Edgar. Cairo Leipzig 1905. 21 Taf.
Vol. XXVI Nos. 29501—29733 et 29751—29884. Gaillard et Daressy, La faune momifiée de l'antique Égypte. Cairo Leipzig 1905. VI, 159 S. 66 Taf.
- Collangettes, M., L'irrigation pérenne de la Moyenne Égypte de Mr. Ed. Béchara, s. AIM IX, 12 (15 juin 06), S. 561—565.
- † Dedekind, Al., Photogr. Reproduktion der Inschriften der Namarat-Statue aus d. Kais. Sammlung altägypt. Objekte. Wien 1906. 8 Lichtdrucktaf. 45,5 × 30,5 cm.
- † Dedekind, A., Des Ägyptologen Ernst v. Bergmanns Leben u. Wirken. 2. Aufl. Wien 1906. 17 S. 80.
- Delaporte, L., Note sur de nouveaux fragments sahidiques du Pasteur d'Hermas, s. ROCH X. S. I, 1 (janv. 06), S. 101 f.
- Erman, A., Die ägypt. Literatur, s. Kultur d. Gegenw. Tl. I, Abt. VII. Berlin, Lpz. 1906. S. 28—39.
- Erman, A., Die Religion des alten Ägyptens, s. Kultur der Gegenw. Tl. I, Abt. III, 1, S. 30—38.
- Evetts, B., Le rite copte de la prise d'habit et de la profession monacale, s. ROCH X. S. T. I, 1 S. 60—73, 130—148.
- † Foucart, G., Recherches sur les cultes d'Héliopolis, s. Sphinx X, 3. 4, S. 160—225.
- † The Hibbeh Papyri, p. I ed. with transl. s. notes by B. P. Grenfell s. A. S. Hunt. With 10 pl. London 1906. IV, 410 S. (EEF).
- Jalabert, L., Les récentes découvertes de Papyrus au Fayoum, s. AIM IX, 14 (15 juill. 06), S. 668—671.
- Junker, H., Grammatik der Denderatexte, bearbeitet. Leipzig 1906. VIII u. 207 autogr. S. 40.
- † Kaufmann, C. M., Die Ausgrabungen der Menas-Heiligtümer in der Mareotiswüste. Bericht über die von C. M. Kaufmann u. J. C. E. Falls veranstaltete Ausgrabung des Nationalheiligtums der altchristl. Ägypter (1. Periode: Nov. 1905—Juni 1906). Kairo 1906. 107 S. 54 Abb. 80.
- † Ladeuze, Apocryphes evangél. coptes: Pseudo-Gamaliel; Évangile de Barthélemy, s. RHÉ, VII, 2 (avr. 06).
- Legge, F., The magic ivories of the middle empire. III. (6 plates), s. PSBA XXVIII, 5 (06), S. 159—170.
- † Loat, L., Gurob. London 1906. (Eg. Res. Acc. 10).
- Loret, V., Le dieu Seth et le roi Séthosis, s. PSBA XXVIII, 4 (06), S. 123—132.
- † Loret, V., L'Égypte au temps du totémisme. Paris 1906. 75 S. (avec fig.) 180.
- † Mayser, E., Grammatik der griech. Papyri aus d. Ptolemäerzeit mit Ein-

- schluß der gleichzeitigen Ostraka u. der in Ägypten verfaßten Inschriften. Laut- u. Wortlehre. Leipzig 1906. XIV, 538 S.
- † Murray, M. A., *Elementary Egypt. Grammar*. London 1905. 8°. 2 Taf.
- † Oefele, F. v., *tytw* = Kot im Pap. Ebers (babyl. Fremdworte im Ägypt.), s. OLZ VIII, Sp. 402f.
- † *Papiri greco-egizii pubbl. dalla RAIL sotto la dir. di D. Comparetti e G. Vitelli*. Vol. I. *Papiri Florentini; documenti pubblici e privati dell'età romana e bizantina*, per cura di G. Vitelli. Fasc. 2 (Nr. 36—105). Milano 1906. 8°.
- Pierret, P., *Le nom du Pschent*, s. PSBA XXVIII, 5 (06), S. 189f.
- Reveillout, E., *The Burgh Papyrus*. Transcribed, transl. a. annot., s. PSBA XXVIII, 5 (06), S. 178—191.
- † Revillout, E., *Le premier et le dernier des moralistes de l'ancienne Égypte*. Rome 1905. 184 S. 8 (Extr.).
- Reveillout, E., *Le papyrus moral de Leide*, s. JA S. X, T. VIII, 1 (juill.-août 06), S. 83—148.
- Reveillout, E., *Nouvelle Étude juridico-économique sur les inscriptions d'Amten et les origines du droit égypt.*, s. JA X. S., T. VI, 3 (05), S. 473—508.
- Sayce, A. H., *An inscription of S-Ankh-ka-Ra*. Karian a. other inscriptions, s. PSBA XXVIII, 5 (06), S. 171—177.
- Schäfer, H., *Die sog. „Stèle de l'excommunication“, aus Napata*. Ein angebl. Religionskampf im Aethiopienreiche, s. Klio VI, 2 (06), S. 287—296.
- Schäfer, H., u. Schmidt, K., *Die ersten Bruchstücke christl. Literatur in altnubischer Sprache*, s. SBA 43 (06), 12 S.
- Scott-Moncrieff, P., *Note on two figures found near the south temple at Wady Halfa*, s. PSBA XXVIII, 3 (06), S. 118f.
- † Spiegelberg, W., *Varia (LXXX—C); Demotische Miscellen (XXX—XL); Koptische Miscellen (XXII—XXXIV)*. Paris 1906. 54 S. (avec fig.) 8°.
- Spiegelberg, W., *Die Schrift u. Sprache der alten Ägypter*. Mit 3 Abb. u. mehreren Schriftproben. Leipzig 1907. 32 S. (AO VIII, 2.)
- † *Tomb of Hatshepsut*, the, *Introduction by T. M. Davies*. Life a. monuments of the Queen by E. Naville. London 1906. 4°.
- † *Urkunden des ägypt. Altert.'s*. Herausg. v. G. Steindorff. IV. Abt. *Urkunden der 18. Dynastie*.
Heft 6 u. 7: *Histor.-biograph. Urkunden v. Zeitgenossen der Hatschepsowet*. Bearb. v. K. Sethe. Leipzig 1906. S. 393—467; S. 469—548. (autogr.) 8°.
Heft 8: *Histor.-biograph. Urkunden aus d. Zeit Thutmosis' III.* Bearb. v. K. Sethe. Leipzig 1906. VI, S. 549—624. (autogr.)
- † Wiedemann, A., *Altäg. Sagen u. Märchen*. Leipzig 1906.
- Winstedt, E. O., *The orig. text of one of St. Antony's letters*, s. JThL VII, 8 (july 06), S. 540—545.
- Winstedt, E. O., *Some Munich coptic fragments I*, s. PSBA XXVII, 4 (06), S. 137—142.
- † Wresszinski, W., *Ägypt. Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum zu Wien*. Mit 5 Taf. in Lichtdruck. Leipzig 1906. VII, 215 S.
- Abelson, J., *Maimonides on the jewish creed*, s. JQR XIX, 73 (oct. 06), S. 24—58.
- † Abraham b. Natan Jarchi, *Kommentar zu d. Traktat Kallah Raboti*. Ediert nach e. marokkan. Hdschrft. aus d. J. 1725 nebst Berichtign., Stellen-nachweisen, Erklärgn. u. e. Vorwort v. Baruch Toledano (in hebr. Sprache), Frankfurt a. M. 1906. 28, 51 S. 8°.
- † Aptowitz, V., *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*. Prolegomena. Berlin 1906. 62 S. (SBA.)
- † Bischoff, E., *De Kabbala*. Inleiding tot de joodsche mystiek en geheime wetenschap. Amsterdam 1906. 4, 132 S. mit Fig. 8°.

- † Bächler, A., Der galiläische 'Am-ba 'Ares des zweiten Jahrh.'s. Beiträge z. inneren Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten. Wien 1906. IV, 338 S. 8°. (S. 1—214 im XIII. Jahresber. der israel. theol. Lehranstalt in Wien).
- † Collins, E., The wisdom of Israel. Extracts from the Babyl. Talmud a. Midrash Rabbah, transl. from Aram. a. Hebr. London 1906.
- Cowley, A., Bodleian Geniza fragments II, s. JQR XIX, 73 (oct. 06), S. 104—108.
- Elbogen, J., Studies in the Jewish liturgy, s. JQR XVIII, 72 (july 06), S. 587—599.
- Ginsberg, L., Geonic Responsa IX, s. JQR XVIII, 72 (july 06), S. 692—714.
- Goldziher, I., Mélanges judéo-arabes (suite), s. REJ T. LII Nr. 103 (1 juill. 06), S. 43—50.
- † Hoffmann, D., Zur Einl. in d. Mechilta des R. Simon b. Jochai, s. Jahrb. f. jüd. Lit. Gesch. III (05). Frankfurt a. M. 1906.
- † Horowitz, S., Der Sifre sutta nach dem Jalkut u. anderen Quellen (Forts.), s. MGWJ N. F. XIII, 3/4.
- † Horowitz, S., Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilosophen des M. A. Heft 3. Die Psych. des jüd. Neuplatonikers R. Josef Ibn Saddik. Berlin 1906, s. Jahresb. d. jüd. theol. Seminars z. Breslau, S. 147—207.
- † Kahlberg, A., Die Ethik des Bachja ibn Pakuda. Bern 1906. 37 S. 8°. (Diss.)
- † Kottke, H., Die Hochschulen in Palästina u. Babylon, s. Jahrb. f. jüd. Lit. Gesch. III (05), Frankfurt a. M. 1906.
- † Lederer P., Schulchan Aruch. 2. Ausg. T. I. Böhmen 1906.
- Lewis N. Dembitz, Babylon in Jewish law, s. JQR XIX, 73 (oct. 06), S. 190—126.
- † Liber, M., Raschi, Vol. II transl. from the author's french M. S. by A. Szold. London 1906. 178 S.
- Marx, A., Notes on JQR XVIII, 399ff, s. JQR XVIII, 72 (july 06), S. 768—771.
- Matthes, J. C., De Talmud, s. StVG XXIV, 4 (06), S. 153—173.
- † Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung. 3. Berachoth; der Mischnatraktat der „Segenssprüche“ ins Deutsche übers. u. unter besond. Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. T. mit Anmerkungen versehen v. P. Fiebig. Mit e. Anh., bietend: eine Reihe alter u. wichtiger jüd. Gebete. Tübingen 1906. VII, 43 S.
- † Montagne, F. R., Tales from the Talmud. London 1906. 300 S. 8°.
- † Mose ben Maimun's Commentar zur Mischnah. Tractat Sanhedrin, in neuer hebr. Übersetzg. aus d. arab. Urtext m. prüf. u. erläut. Anmerkgn. v. Stiftungsgelehrten Manuel (Manni) Gottlieb. Hannover 1906. X, 104 S. 8°.
- Nash, W. L., A hebrew amulet against disease, s. PSBA XXVIII, 5 (06), S. 182—184.
- † Nebenzahl, L., Mose b. Maimūnis Mischnah-Commentar zu Traktat Kethuboth. Abschn. IX—XI. Arab. Urtext auf Grund v. 2 Hdschriften z. erstenmale hersg. m. verb. hebr. Übersetzg. Einl., deutsche Übers. nebst krit. u. erläut. Anmerkgn. Bern 1905. 55 S. 8°. (Diss.)
- † Obstler, Ch., Die Religionsgespräche im Talmud Babli u. Jeruschalmi. Breslau 1905. 76 S. (Diss. Bern.)
- Pilcher, E. J., Two Cabbalistics planetary charms, s. PSBA XXVIII, 3 (06), S. 110—118.
- † Poznański, S., Dosa b. Saadia Gaon. (In hebr. Sprache). Frankfurt a. M. 1906. 27 S. 8°.
- Poznański, S., The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon in the eleventh century, s. JQR XIX, 73 (oct. 06), S. 59—83.
- † Rosenthal, L. A., Die Mischna. Aufbau und Quellenscheidung. B. I. Seraim. Aus d. 2. Hälfte: Maasseroth. Straßburg i. E. 1906. VII, 64 S. 1 Bl. (Schriften z. Beleuchtg. der Lehrweise u. Entwickl. des Talmuds).

- † Sepher ha-Zohar (Le livre de la splendeur), doctrine ésotérique des Israélites. Traduit pour la première fois sur le texte chaldaique et accompagné de notes par J. de Pauly. T. I. Paris 1906. 537 S. et planches. 80.
- † Spiegel, D., Die Kaiser Titus und Hadrian im Talmud u. Midrasch, sowie bei den zeitgenössischen Geschichtsschreibern. Wien 1906.
- † Talmud, der babyl. Hrsg. nach der Ed. princ. (Venedig 1520—1523), nebst der späteren v. S. Lorja u. J. Berlin revid. Ausg. u. d. Münchener Hdschrift., möglichst wortgetreu übers. u. mit kurzen Erklärn. vers. v. L. Goldschmidt. B. VI. Lief. 6. Der Traktat Baba Bathra (letzte Pforte). 2. Hlfte. Leipzig 1906. XLIV, S. 1153—1420. 40.
- Burkitt, F. C., The 'Throne of Nimrod', s. PSBA XXVII, 4 (06), S. 149—155.
- Chabot, J. B., Notes sur quelques monuments épigr. aram., s. JA S. X, T. VII, 2 (mars-avr. 06), S. 281—304.
- Chabot, J. B., I. Sur une Glosse de Bar Bahloul: I. *ܠܡܢ ܕܡܪܝܢ*, II. *ܕܡܪܝܢ*, s. JA S. X, T. VII, 1 (janv.-fevr. 06), S. 128—132.
- Connolly, R. H., The early syriac creed, s. ZNW VII, 3 (06), S. 202—223.
- † Corpus script. christ. orient. — Scriptorum Syri. Series III. T. IV, P. 3. Chronica minora. ed. Brooks, Guidi, Chabot. S. 241—379. Versio interpretati sunt Brooks, Guidi, Chabot. S. 181—305. Paris u. Leipzig 1905. 80.
- Tom 98 Dionysii Bar Šalībī commentarii in evangelia. Textus. Edid. J. Sedlaček et J. B. Chabot. fasc. I. Paris 1906. 184 S. — Versio interpret. est J. Sedlaček adjuvante J. B. Chabot. fasc. I. Roma 1906. 136 S.
- † Dionysius Bar Salibhi, Treatise against the Jews. P. I. Syriac text ed. from a Mesop. ms (Cod. Syr. Harris 83) by I. de Zwaan. Leiden 1906.
- † Gottheil, D. J. H., Selection from the Syriac Julian Romance. Edit. with a compl. glossary in Engl. a. German. Leiden 1906. 106 S. (SSt S. 7 A.)
- Hunnius, C., Das syr. Alexanderlied, hrsg. u. übers., s. ZDMG LX, 3 (06), S. 558—589, 4 (06) S. 802—821.
- † Iso Jabb patriarcha III. Liber epistolarum. Lat. vert. R. Duval, Paris 1906.
- Lewis, A. S., The Sinai Palimpsest, s. ET XVII, 10 (July 06), S. 479.
- Nestle, E., Šarbēl-Tutaēl, s. ZDMG 60, 2 (06), S. 352—354.
- Nestle, E., Zum syr. Alexanderlied in Heft 1, s. ZDMG 60, 2 (06), S. 401 f.
- Noeldeke, Th., Die aram. Literatur, s. Kultur d. Gegenw. Tl. I. Abt. VII. Berlin, Leipzig 1906. S. 103—123.
- † Patrologia Orientalis, T. III, 1. Histoire d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jakobites de Tagrit et de l'Orient (VI et VII siècle) I. Textes syr. inéd., publ., trad. et annot. par F. Nau. Paris. 120 S. 80.
- † Sayce, A. H., a. Cowley, A., Aramaic papyri discovered at Assuan. London 1906. 79 S.
- Scher, A., Étude supplémentaire sur les écrivains syriens orientaux, s. ROChr X S. T. I, 1 (Jan 06), S. 1—33.
- Scher, A., Analyse de l'histoire du couvent de Sabrišo de Beith Qoqua, s. ROChr X S. I, 2 (06) S. 182—192.
- Scher, A., Notice sur la vie et les oeuvres de Dadīšō' Qaṭraya, s. JA S. X, T. VII, 1 (janv.-févr. 06), S. 103—118.
- † Wünsche, A., Zur Muttersprache Jesu, s. VB II, S. 430.
- † Ad-Damīrī's Hayāt al Ḥajawān (A zoological lexicon). Transl. from the Arabic by A. S. G. Jayakar. Vol. I. London 1906. XXX, 875 S. 80.
- † Al-Aḥṭal, Divan. Reproduit par la lithographie d'après un ms., trouvé au Yemen, avec préf., table des rimes et variantes p. E. Griffini. Beirouth 1906. 80.

- † Al-Buhārī, selections from the Ṣaḥīḥ ed. with notes by Ch. C. Torrey. Leiden 1906. XI, 108 S. (S. Stud. VI).
- Bacha, C. et Cheikho, L., 'Abdallah Ibn al-Faḍl al-Antākī, s. AIM IX 19 (1 oct. 06), S. 886—890; 20 (15 oct. 06), S. 944—953.
- † Basset, R., Les Alixares de Grenade et le château de Khaournaq, Alger 1906. (Rev. Afric. n° 260 1^{er} trim.).
- † Benattar, C., El Hadī Sebāi et Abdelaziz Ettéalbi. L'esprit littéral du Corān. Paris 1906. 80.
- † Bibliotheca geographorum arabicorum. Ed. M. J. de Goeje. P. III. Al-Moqaddasi, Shams ad-dīn Abū Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn abī Bekr al-Bannā al-Basshārī: Descriptio imperii moslemici. Ed. M. J. de Goeje. Ed. II. Leiden 1906. VII, 500 S. 80.
- † Bidpai. Kalila a. Dimna, transl. from the arabic by W. Knatchbull. Oxford 1819. New reprinted a. ed. by E. A. van Dyk. Cairo 1905. 359 S. 80.
- † Bischoff, E., De Korān. Met vele afbeeldingen. Amsterdam 1906. 10, 152 S. 80.
- † Brännow, R., Das Kitābu-l-Itbā'i wa-l-Muṣāwaḡati des Abū'l-Ḥusain Aḥmed ibn Fāris ibn Zakariyā. Erweit. Sonderabdr. aus NF. Gießen 1906. IV, 32 S.
- † Buhl, F., Muhammed. Leipzig 1906.
- † Burchardt, H., Ostarabien v. Basra bis Maskat auf Grund eigener Reisen (14 Abb.), s. Z. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin 06, 5.
- Cheikho, L., La nouvelle édition de صُبْحُ الْأَعَشَى d'Al-Calcachandi, s. AIM IX, 11 (1 Juin 06), S. 515—522.
- Cheikho, L., Description d'un ancien ms. الروض النضر والارج العطر, s. AIM IX, 13 (1 juill. 06), S. 582—589.
- Cheikho, L., La renaissance des lettres arabes à Alep, s. AIM IX, 14 (15 juill. 06), S. 629—638.
- Cheikho, L., Traité sur „l'éducation de la jeunesse“ attribué à Platon, traduction de Ishaq Ibn Honein, s. AIM IX, 15 (1 août 06), S. 677—683.
- Cheikho, L., Un médecin poète: Ibn at Tilmid, (1075—1165) s. AIM IX, 16 (15 août 06), S. 762—767. 17 (1 Sept. 06), S. 781—794.
- † Christensen, A., Traité de Métaphysique de „Omar Hayyām“, s. Le Monde Orient. Upsala 06. I, 1.
- Collangettes, Étude sur la musique arabe. II. article, s. JA X S. T. VIII, 1 (juill.-août 06), S. 149—190.
- † Corāni textus arab, ad fidem librorum manuscriptorum et impressorum et ad praecipuorum interpretum lectiones et auctoritatem recensuit indicesque triginta sectionum et suratarum add. G. Flügel. Ed. ster. C. Tauchnitzii tertium emendata. Nova impressio. Lpz. 1906. X, 344 S. 80.
- † Corpus script. christ. orient. Scriptores arabici. Ser. III. Textus. Tom. VI. Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. P. I ed. L. Cheikho. Paris 1906. 328 S. 80.
- † Delphin, G., Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé. Traduction p. Faure-Biguet. Paris 1906. 80.
- † El Ktab Des lois secrètes de l'amour (Théologie musulmane). Trad. p. P. de Regla. Paris 1906. 80.
- † El-Māwerdī. Traité de droit public Musulman. Trad. de l'arabe et annoté p. L. Ostorug. T. II. Le droit de la guerre. Paris 1906. 40.
- † Farebi († 950). Das Buch der Ringsteine. Mit d. Kommentare d. Emir Isma'il el-Hoseini el Farani (nur 1485) übers. u. erläutert v. M. Horten-Münster 1906. 80.
- Fischer, A., Al-Muqaddasi, s. ZDMG 60, 2 (06), S. 404—410.
- Fischer, A., Zu Sūra 101, 6, s. ZDMG 60, 2 (06), S. 371.
- Fischer, A., Das Geschlecht der Infinitive im Arab. s. ZDMG LX, 4 (06) S. 839—859.

- Fränkel, S., Zum arab. Wörterbuch, s. ZDMG 60, 2 (06) S. 369f.
- Friedländer, J., A Muhammedan book on augury in hebrew characters, s. JQR XIX, 73 (oct. 06), S. 84—103.
- † Sieben Bücher Anatomie des Galen 'Ανατομικῶν ἐγχειρήσεων βιβλίον Θ-ΙΕ. Zum 1. Mal veröff. nach den Hdschrftn. einer arab. Übersetzung des 9. Jahrh. n. Chr., ins Deutsche übertr. u. komment. von M. Simon. Leipzig 1906. B. I. arab. Text, Einl. z. Sprachgebrauch, Glossar. LXXXI, 362 S. 2 Taf. B. II. deutscher Teil, Komm., Einl. z. Anat. d. Galen, Sach- u. Namen-reg. LVIII, 366 S.
- Geyer, R., Die Mu'allaga des Tarafa, übers. u. erkl., s. WZKM XX, 1 (06), S. 37—80.
- Ghanem, S., Les proverbes du 'Akkar, s. AIM IX, 12 (15 juin 06), S. 555—560.
- Goeje, M. J. de, Die arab. Literatur, s. Kultur d. Gegenw. Tl. I. Abt. VII. Berlin, Leipzig 1906. S. 132—159.
- Goldziher, I., Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam, s. ARW IX, 3/4 (06), S. 293—302.
- Goldziher, I., Die Religion des Islams, s. Kultur der Gegenwart. Tl. I. Abt. III, 1, S. 82—135.
- Griffini, E., Zu al-A'ss's „Ma buka'u", s. ZDMG LX, 3 (06), S. 469—476.
- † Grudal, J. L., Islamisme et christianisme. Paris 1906. III, 239 S. 180.
- Guidi, L., L'historiographie chez les Sémites, s. RB N. S. III, 4 (oct. 06), S. 509—519.
- Hertel, J., Zu Kahla wa Dimna, s. WZKM XX, 2 (06), S. 184—207.
- Hirschfeld, H., The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge (13th art.), s. JQR XVIII, 72 (July 06), S. 600—620; (14th article). XIX, 73 (oct. 06), S. 136—161.
- † Jamīl Lawā'ih: a treatise on sufism. Facsimile of an old ms. w. a. Transl. by E. H. Whinfield a. Mirza Muh. Kazvini, a pref. on the influence of Greec philosophy on sufism. London 1906.
- † Ibn Saad, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten u. d. späteren Träger des Islams bis z. J. 230 d. Fl. B. IV, 1 Biogr. der Muhāğirūn u. Anṣār, die nicht bei Bedr mitgefochten, sich aber früh bekehrt haben, alle nach Abissinien ausgewandert sind u. dann an d. Schlacht bei Ohod teilgenommen haben. Hrg. v. J. Lippert. Leiden 1906. XXXVII, 16 u. VII, 185 S. 80.
- † Ibn Tufeil, The improvement of human reason, exhibited in the life of Hayy Ibn Yaksan (philosophus autodidactus). Transl. from the Arabic by S. Ockley. London 1708. Now reprinted a. ed. by C. A. van Dyk. Cairo 1905. 84 S. 80.
- Karabacek, J. v., Arabic Palaeography, s. WZKM XX, 2 (06), S. 131—148.
- † La Fontaine. Choix de fables, écrites en arabe vulgaire p. Vignard et Martin. Alger 1906. 80.
- † Lammens, H., Études sur le règne du Calife Omayyade Mo'awia 1^{er}, s. Mélanges de la Faculté orientale. Université Saint-Joseph, Beirouth. Tome I. VIII, 378 S. 80.
- Leroy, L., Les synagogues des Juifs (Moïse et Élie d'après les tradit. arabes), texte arabe de Makrizi et traduction franç., s. ROChr. X S. T. I, 2 (06), S. 149—162.
- Mallon, M. Al., Ibn Al-'Assāl, les trois écrivains de ce nom, s. JA X Série, T. VI, 3 (05), S. 509—529.
- Malouf, L., Un traité inédit d'Avicenne, s. AIM IX, 21 (1 nov. 06), S. 967—973; 22 (15 nov. 06) S. 1037—1042; 23 (1 déc. 06), S. 1073—1078.
- Marchand, M. G., Conte en dialecte marocain publié, trad. et annoté, s. JA X Série VI, 3 (05), S. 411—472.
- Margoliouth, D. S., A poem attributed to Al-Samau'al, s. JAS apr. 06, S. 363—371.
- Marta, G., Notes de linguistique, s. AIM IV, 12 (15 juin 06), S. 551—555.

- † Mercadier, G., Mohammed et son oeuvre. Montauban 1906. 83 S. 8° (Thèse.)
- Montet, Ed., Un rituel d'abjuration des Musulmans dans l'église grecque, s. RHR 53, 2 (06), S. 145—163.
- † The Nakā'id of Jarir and Al-Farazdaq ed. by A. A. Bevan. Vol. I p. 2. Leipzig 1906. 188 S. 4°.
- Nicholson, R. L., A histor. enquiry concerning the origin a. development of suffism, s. JAS apr. 06, S. 303—348.
- † Opitz, K., Die Medizin im Koran. Stuttgart 1906. 8°.
- † Patrologia Orientalis, T. III fasc. 2. Réfutation d'Eutychius par Sévère d'Aschmounaïm. Texte arabe inéd., publ. et trad. par P. Chebli. Paris 120 S.
- † Pope, G. U., A Tamil prose reader, adapted to the Tamil handbook. Oxford 1906. 8°.
- † Power, E., Oum ayya ibn Abī's-Salt, s. Mém. de l. Fac. orient. I (06).
- Preuß, J., لا أبا لك, s. ZDMG 60, 2 (06), S. 403f.
- † Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb. Recueillis, trad. et comment. p. Mohammed b. Cheneb. T. II. Alger 1906. 8°.
- † Rabah et les Arabes du Chari. Documents arab. et vocabulaire, Paris. 64 S.
- † Ram, H., *Qissat Mār Ellia* (Die Legende vom Hlg. Elias) als Beitrag zur Kenntnis der arab. Vulgärdialekte Mesopotamiens nach d. Hdschrft. Kod. Sachau 15 der kgl. Bibliothek zu Berlin hrsg., übers. u. mit e. Schriftlehre versehen. Leipzig 1906. 40 S. 8°. (Diss.)
- † Seize traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens (IV^e-XIII^e s.) publ. p. L. Cheikho, L. Malouf et C. Bacha. Beirouth 1906. 136 S. 8°.
- Steinschneider, M., Zur alchim. Liter. der Araber (vgl. diese Zeitschr. 58, 300), s. ZDMG 60, 2 (06), S. 327—334.
- † Vollers, K., Volkssprache u. Schriftsprache im alten Arabien. Straßburg i. E., 1906. VII, 290 S. 8°.
- † Wilmore, J. S., Handbook of spoken Egyptian Arabic. 2nd ed. London 1906. 8°.
- † Zetterstéen, K. V., Ibn Sa'd ock hans arbete Kitāb-el-tabāqat-el-Kebir, s. Le Monde Orient. Upsala 06. I, 1.
-
- Appel, H., Die Komposition des aeth. Henochbuches. Gütersloh 1906. 101 S. 8°. (Beitr. z. Förderung christl. Theologie X, 3).
- † Chaine, M., Le cycle de la vierge dans les Apocryphes éthiop., s. Mém. d. d. fac. or. I (06).
- † Corpus script. orient. S. II versio. XXI. Vitae sanctorum indigenarum. I. Acta St. Eustathii. Interpretatus est B. Turajew. Paris 1906. 97 S. 8°.
- † Guidi, I., Gli archivi in Abissinia, Roma 1906 (s. Atti del Congresso internazionale di scienze storiche).
- † Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiop. et précédé d'une introd. p. Fr. Martin. Paris 1906. CLII, 319 S. 8°.
- Noeldeke, Th., Die aethiop. Literatur, s. Kultur d. Gegenw. TL I. Abt. VII. Berlin, Leipzig 1906. S. 124—131.
- † Mōta Musé, la mort de Moïse. Text éthiop., trad. en hébreu et en franç. par J. Failliovitch. Paris 1906.
- † Rerum aethiop. scriptores occid. inediti a saeculo XII ad XIV. Roa. (Leipzig) 1906. IV. Barra das, E., tractatus tres historico-geographici. XXXII, 403 S. 2 Taf.
- † Turajew, B., Monumenta Aethiopiae hagiologica. III. St. Petersburg 1905. IV, 178 S.

Versuch einer Erklärung von Psalm 18.

Von Dr. Hans H. Spoor in Jerusalem.

In der Auslegung der Psalmen ist man heute noch im allgemeinen zu sehr von der Ansicht beeinflußt, daß der Psalter das Choral- resp. Erbauungsbuch der jüdischen Gemeinde war. Wenn dieses auch wohl in späterer Zeit der Fall war, so waren diese Lieder doch wohl nicht alle in der Absicht gedichtet, um beim Gottesdienste oder zur privaten Erbauung benutzt zu werden. Viele der Psalmen verraten ihren religiösen Charakter ohne weiteres, in andere ist er aber erst durch spätere Auslegung hinein gelegt worden; vielleicht ist auch manchem alten Heldenliede ein messianischer Charakter untergeschoben worden in einer Zeit, wo der Glanz des nationalen Heldentums für immer versunken war und der Wunsch nach einem Helden-Messias sich, in Erinnerung an die Verheißungen Gottes, natürlicherweise stärker regte als jemals. Ein solches Vorgehen, von welchem selbst manche unserer modernen Gelehrten nicht ganz frei sind, erinnert mich an eine Begebenheit, die sich im Hause des englischen Dichters Browning zutrug. Die Londoner „Browning-Society“, die die vornehmsten literarischen Geister als Mitglieder zählt, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Werke dieses Dichters zu interpretieren. Browning, der übrigens oft sehr belustigt war über die „tiefen“ Gedanken, die in manche seiner Gedichte hinein gelegt wurden, bat eine mir bekannte Dame, sie möchte ihm doch mitteilen, wie man sein Gedicht „Childe Roland“ dort ausgelegt habe. Er mußte dann zu seinem größten Gaudium hören, daß man in dem Gedichte ein psychologisches Problem des Lebens dargestellt fand, während

Browning selbst nur die Wanderungen und Abenteuer eines mittelalterlichen Reisenden beschrieben hatte!

Ohne Zweifel besitzen wir in der Psalmsammlung außer Liedern religiösen Inhalts, die der Gemeinde- oder Privaterbauung dienten, eine große Anzahl Gedichte, die dem alltäglichen Leben der Juden entsprossen sind und infolge der Umstände, denen sie ihr Dasein verdanken, eine mehr oder minder tief religiöse Stimmung verraten. Ich brauche nur auf die deutschen Freiheitslieder hinzuweisen als Parallelen für das eben Gesagte; man denke nur an Körners ergreifendes Gedicht „Gebet während der Schlacht“. Daß derartige Lieder der Psalmsammlung einverleibt werden konnten, ohne Anstoß zu erregen, ist selbstverständlich. Es widersprach dem religiösen Gefühle der Israeliten, wie noch heute den palästinensischen und ägyptischen Fellahen, nicht, selbst in ihren gewöhnlichen Liedern der Mitwirkung Gottes in ihrem Tun und Handeln Ausdruck zu geben, und es ergibt sich daher diese Mischung des Religiösen mit dem Nichtreligiösen, welcher Art das Letztere auch immer sei. Wir müssen solche Lieder strenge scheiden von den religiös erbauenden Liedern.

Daß das psalmodierende Ich in manchen Fällen auf die Gemeinde hinweist, muß anstandslos zugestanden werden, wenn die Gedichte ihrem Inhalte nach sich als Gemeindegesänge erweisen. In vielen Fällen aber gibt der Dichter seinem subjektiven Empfinden Ausdruck, ohne sich als Typus anderer hinzustellen, die sich, vielleicht ohne sein Wissen, in derselben Lage befinden. Daß solche in dem Dichter ihren Wortführer und in seinem Gedichte eine Schilderung ihrer eigenen Leiden erkennen, bleibt natürlich nicht aus; denn in dem Grade wie der Verfasser Dichter ist, muß er den Empfindungen und Regungen des Menschengeschlechtes Ausdruck geben, bewußt oder unbewußt. In dem Dichter des geistlichen Liedes kann man ohne weiteres den Sprecher seiner Glaubensgenossen erkennen; dieses ist jedoch nicht der Fall in dem Volksliede, welches ganz andere Zwecke verfolgt und nur mit Zwang eine Erklärung zuläßt, die sich auf die Allgemeinheit bezieht. Aus diesem Grunde kann man keine allgemein gültige

Regel für die Bestimmung des „Ich“ in den Psalmen aufstellen, bis eine vollständige Scheidung zwischen weltlichen- oder Volksliedern und religiösen (vielleicht gar Gemeinde-)Psalmen gelungen ist.

In Ps. 18, der, wie ich unten weiter ausführe, aus zwei Gedichten und einem Fragmente zusammengesetzt scheint, findet man beides, das „Ich“ der Gemeinde und das „Ich“ des Individuums in dem Siegesliede Ps. B.

Es ist schon vielfach darauf hingewiesen worden, daß Ps. 18 in seinem ganzen Umfange nicht davidischen Ursprungs sein kann. Da jedoch von manchen Gelehrten¹ der Psalm wenigstens teilweise David zugeschrieben wird, oder gar ganz, wenn auch in Überarbeitung vorliegend, so dürfte es vielleicht von Interesse sein, die Argumente, die gegen eine davidische Autorschaft dieses Psalmes sprechen, zusammenzustellen.

1) Die Bezugnahme auf den Tempel in v. 7.

2) עַם לְעֵי v. 28 ist technische Bezeichnung der gesetzestreuern Israeliten v. 22f., die in der späteren Zeit schwere Verfolgungen erlitten.

3) Der weite politische wie religiöse Ausblick, der den Versen 32, 44 und 50 eigen ist.

4) Die Bezugnahmen auf das Deuteronomium, besonders auf das Kap. 32, sind zahlreich:

Ps. 18 v. 3. 31 vgl. mit Dt. 33, 29; v. 8. 9 vgl. mit Dt. 32, 22; v. 19 בְּיָמַי אֲדִי vgl. mit יָמַי אֲדִים Dt. 32, 35; v. 24 a vgl. mit Dt. 18, 13; v. 27 תִּתְּחַל vgl. mit פִּתְּחַל Dt. 32, 5; v. 27 b vgl. mit Dt. 32, 5b; v. 32 אֱלֹהִי vgl. Dt. 32, 15. 17, außerdem vom Gott Israels nur in späten Stellen, z. B. Hiob 42 Mal; Ps. 50, 22; 114, 7; 139, 19; Prov. 30, 5; Jes. 44, 8; Hab. 3, 3; Neh. 9, 17 zitiert Ex. 34, 3, wo אֱלֹהִי steht²; v. 34 b vgl. mit Dt. 32, 13a; v. 37 vgl. mit Dt. 32, 35; v. 39 קָוָה im selben Sinne gebraucht wie in Dt. 33, 11; v. 39 a vgl. mit Dt. 33, 11c—d; v. 45 b vgl. mit Dt. 33, 29 e.

¹ Graetz (Commentar z. d. Psalmen I S. 207) hält die zweite Hälfte des Psalmes für davidisch. Briggs (Messianic Prophecy S. 143) sagt: „It is probably Davidic in origin, as it seems to reflect his historic experience“. Baethgen (Handkommentar S. 49) vermutet in dem Psalme ein davidisches Siegeslied.

² Hebrew Lexicon based on the Lexicon of Gesenius by F. Brown.

5) Die Bezeichnung צור für Jahwe Ps. 18, 3. 32. 47 findet sich nur in der späteren Literatur, besonders in den Pss. und Dt. 32.

Ps. 19, 15; 28, 1; 31, 3; 62, 3. 7. 8; 71, 3; 73, 26; 75, 6 (ל. בצור LXX *et al.*); 78, 35; 89, 27; 92, 16; 94, 22; 95, 1; 144, 1; Dt. 32, 4. 15. 18. 30. 31. 37; Jes. 17, 10; 26, 4; 30, 29; 44, 8; II S. 23, 3; Hab. 1, 12 und in den Parallelstellen zu Ps. 18 in II S. 22.

צור findet sich auch in einigen Eigennamen in Stellen, die P angehören. אליצור Num. 1, 5; 2, 10; 7, 30. 35; 10, 18; צורשדי Num. 1, 6; 2, 12; 7, 36. 41; 10, 19; פודהצור Num. 1, 10; 2, 20; 7, 54. 59; 10, 23; צוריאל Num. 3, 35.

6) Das Kapitel Dt. 32, mit welchem Ps. 18 so viele Berührungspunkte hat, gehört vielleicht gegen das Ende des Exiles¹, jedenfalls nicht in vorexilische Zeit².

7) Aramaismen, späte, sowohl wie seltene Wörter sind ziemlich zahlreich.

v. 2 רחם im Sinne von lieben ist aramäisch; siehe jedoch die Emendationen.

v. 3 סלעי mein Fels nur in den Pss. auf Jahwe angewandt II S. 22, 2; Ps. 31, 4; 42, 10; 71, 3.

v. 11 דאה schweben nur hier II S. 22; Dt. 28, 49; Jer. 48, 40; 49, 22.

v. 15 רבב schießen nur hier II S. 22; Gen. 49, 23.

v. 17 משה ziehen nur hier II S. 22; Ex. 2, 10 im Perf. Qal.

v. 19 איד Unglück hauptsächlich in der Weisheitsliteratur und späteren Schriften: Jer. 18, 17; 46, 21; 48, 16; 49, 8. 32; Hes. 35, 5; Hiob 18, 12; 21, 17; 30, 12; 31, 3. 23; Prov. 1, 26. 27; 6, 15; 17, 5; 27, 10; Ob. v. 13; Dt. 32, 35; II S. 22.

(v. 26 גבר aram. für גבר).

v. 32 וילתי mit der alten Kasusendung י־ findet sich nur hier und in Dt. 1, 36; 4, 12; Jos. 11, 13; IKg. 3, 18; 12, 20.

v. 35 גתת aram. für גת.

v. 46 חרג zittern einzige Stelle.

¹ Steuernagel, Handkommentar.

² Driver, International Crit. Commentary.

8) Siehe auch kritische Anmerkungen.

Abgesehen vom Inhalte, verbieten die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Psalmes, daß wir den Ursprung des Gedichtes doch wenigstens noch in die Königszeit verlegen dürfen. Die vielen Berührungspunkte mit anderen literarischen Erzeugnissen weisen uns vielmehr in eine nachexilische Zeit. Die genaue Abfassungszeit des Psalmes kann jedoch nur bestimmt werden durch die historischen Hinweise, die im Liede selbst enthalten sind. Eng verknüpft mit der Frage nach der Abfassungszeit ist die Frage nach der Einheit des Psalmes, deren Beantwortung die Antwort auf die erstere Frage in sich einschließt.

Duhm sieht in der Wortfülle, die alle Ausdrücke und Bilder für den Begriff Schutz zusammenhäuft, einen Beweis, daß der Dichter beabsichtigte ein langes Lied zu verfassen. Dem gegenüber scheint mir jedoch gerade diese Wortfülle als ein Beweis, daß der Verfasser beabsichtigte in möglichst gedrängter Form ein lebendiges Bild von dem ihn schützenden Jahwe zu entwerfen. Hätte der Verfasser die Absicht gehabt, ein längeres Lied zu schreiben, so wäre diese nur einen Gedanken ausdrückende Wortfülle ein Fehler, da der Rest des Gedichtes im Vergleiche zum ersten Verse viel zu mager ist; wie ein brausender Strom setzt das Lied ein, um als ein verhältnismäßig armseliges Rinnsal auszufließen. Bei einem kürzeren Gedichte ist jedoch ein solches Beginnen sehr wirkungsvoll, da das Majestätische seines Anfangs bis zum Schlusse kraftvoll durchdringt.

Graetz hat schon die Existenz zweier Lieder, die zu Ps. 18 verschmolzen sind, erkannt 1) v. 1—29; 2) v. 33—50, v. 51 ist liturgisches Anhängsel. Jedoch ist meines Wissens noch von niemand die eigentümliche Stellung der Theophanie v. 8—16 gebührend hervorgehoben worden. Die Pss. bieten hierfür keine Parallelen; denn Ps. 144, 1—11 ist von diesem Psalme abhängig. Die Theophanie hängt nur lose mit den übrigen Teilen des Psalmes zusammen, und man fühlt instinktiv, daß eine solche großartige Manifestation göttlicher Kraft in keinem Verhältnisse steht zu der Gefahr, in welcher sich der Mann befindet. Vers 8 setzt ganz

abrupt ein nach v. 7, erst in v. 14 wird der Gott beim Namen genannt. Stände v. 14 nach v. 7, so hätte man Jahwes Antwort auf den Hülferruf seines Dieners; so aber folgt zuerst eine großartige Offenbarung der Macht Jahwes in der Natur, dann läßt er seine Stimme erschallen, hierauf folgt wiederum eine Offenbarung der Macht Jahwes und dann endlich die Rettung des Hartbedrängten. Natürlicher ist der direkte Anschluß von v. 17 an v. 7, vielleicht mit Einschub von v. 14 hinter v. 7 und mit Ausschuß von v. 8—13+15—16, so daß sich folgende natürliche Dreiteilung ergäbe: Hülfegeßchrei, Antwort und Rettung. Es findet sich keine Bezugnahme in der Überschrift auf die Theophanie. Aus diesen Gründen betrachte ich die Theophanie als ein selbständiges Stück, welches vom letzten Redaktor in den Psalm hineingeflickt wurde, siehe S. 155. Das Gedicht ist nicht vollständig und schließt nur die Verse 8—13. 15—16 ein; v. 17—18, die Gunkel¹ hinzuzieht, gehören nicht mehr zur Theophanie, denn v. 17 schließt sich direkt an v. 7 resp. v. 14 an. Jahwe ist in seinem Tempel v. 7 und muß sich hinunter beugen, um dem bedrängten Sänger zu helfen v. 17. „Wasser“: v. 17 ist hier bildlich gebraucht und ist parallel zu „Wogen des Todes“, „Bäche des Totenreiches“ in v. 5.

Das Stück v. 8—13+15—16 bildet eine gute Parallele zu dem Kampfe zwischen Marduk und Tiāmat, nur fehlt die Beschreibung des eigentlichen Kampfes, diese ist jedoch ersetzt durch die zweite Hälfte des Psalmes. Ein kurzer Hinweis auf die Ähnlichkeit dieses Stückes mit dem Schöpfungsepos der Babylonier möge dazu dienen, das, was im Zusammenhange mit der Theophanie gesagt wurde, zu bekräftigen.

Wie nach Ps. 18, 8 die Erde schwankte und die Grundfesten der Berge erbebten, als Jahwe ergrimte, so „schrie auf Tiāmat ungestüm sich aufbäumend, im Tiefsten durch und durch erbebt ihr Gebein“². Wie Jahwe auf dem Cherub fuhr, so fuhr Marduk auf dem „unvergleichlichen Wagen“. Die Bewaffnung beider Gottheiten ist die gleiche: Bogen, Pfeile und Blitze. Marduk schuf

¹ Schöpfung und Chaos S. 103.

² Zimmern in „Schöpfung und Chaos“ S. 412.

einen Orkan zu seinem Beistande, während Jahwes Odem dem Feinde zusetzt. Tiāmat selbst ist beibehalten worden, obgleich nicht unter ihrem biblischen Namen תְּהוֹמִים, sondern in den Umschreibungen v. 8 וְהָאָרֶץ וּמִסְכֵּי הָרִים und אִפְסֵי יָמִים (Duhm) v. 16. אִפְסֵי entspricht natürlich dem Apsu.

Diese Berührung mit dem babylonischen Mythos tritt stark hervor in den jüdisch-apokalyptischen Schriften. Ein himmlisches Wesen, z. B. der Erzengel Michael, streitet für das jüdische Volk, Dan. 12, 1. Jedoch ist es, wie Bousset¹ ausführt, meistens die Gottheit selbst, die diesen Kampf unternimmt, also genau wie in den vv. 8—13+15—16 von Ps. 18, wodurch der Ps., falls er als Einheit betrachtet wird, in diese Zeit gerückt werden muß. Es macht sich jedoch in den folgenden Versen ein Widerspruch geltend, da gemäß vv. 30. 32 bis zum Schluß der „Ich“ des Psalmes den Kampf führt. Wir haben demnach eine Verschmelzung zweier Ideen, erstens „die Niederwerfung und Vernichtung der feindlichen Weltmächte durch Jahwe“ und zweitens den Kampf eines israelitischen Helden mit seinen Feinden. Da das eine Motiv das andere ausschließt, so muß angenommen werden, daß hier zwei selbständige Dichtungen zusammengefloßen sind. Das Stück v. 8—13+15—16 erweist sich demnach als selbständiges Stück. Die Frage nach dem Zwecke dieser Einschaltung von v. 8—13+15—16 wird in Verbindung mit v. 51 erörtert werden.

Nach Ausscheidung dieses Fragmentes bleiben noch v. 1—7+14+17—51. Aus unten weiter ausgeführten Gründen schlage ich folgende Zweiteilung vor: v. 1—7+14+17—29+31 = Ps. A; v. 30+32—51 = Ps. B.

Ein Vergleich des Inhaltes beider Lieder legt sofort die Grundverschiedenheit ihrer Hauptgedanken dar.

Die Situation des Sprechers in Ps. A ist ganz verschieden von derjenigen des „Ich“ in Ps. B. Der psalmodierende Ich in Ps. A ist unterdrückt und erleidet wegen seiner Gerechtigkeit und um seiner religiösen Überzeugung willen Verfolgung. Er weiß

¹ Religion des Judentums S. 207f.

sich jedoch, wegen seiner treuen Anhänglichkeit an das Gesetz, als speziell begünstigt von Jahwe. Infolgedessen fühlt er sich trotz aller Bedrückung so sicher, daß er seine Gedanken in jene mystische messianische Zukunft projizieren kann, in eine Zeit hinein, in der der gesetzestreue Israelit über den renegaten Juden und Heiden triumphieren soll, v. 28. In diesen frommen Meditationen findet er Vergessenheit für sein gegenwärtiges Leiden.

Die Gottheit, der er sich ergeben hat, ist ein sittliches Wesen; denn das Verhältnis zwischen ihr und dem Sänger ist auf Gerechtigkeit aufgebaut, v. 25. Wenn er sich auch in besonderem Schutze seines Gottes weiß, so hängt doch Jahwes Gunst ganz und gar von der Reinheit seiner Handlungen ab, v. 27f. Trotz seiner scheinbaren Selbstgerechtigkeit, v. 22—24, spricht aus den Worten des Dichters eine wahre Frömmigkeit; er weist es von sich, daß er seine Erfolge seinem eignen Können und Wissen verdanke, sondern in Demut schreibt er sie Gott zu, der seine Leuchte scheinen läßt und sein Dunkel helle macht, v. 29. — Es ist der sittliche Charakter seines Gottes, der den Dichter von Anfang bis zum Ende mit Vertrauen und Hoffnung auf einen guten Ausgang dieses ungleichen Kampfes erfüllt. Dieser Kampf ist nicht ein physisches Ringen, weder Beschreibungen von blutigen Szenen noch Schlachtengetöse dringen störend in das religiöse Bekenntnis des psalmodierenden „Ichs“. Ein Hauch des tiefsten Friedens zieht durch das ganze Gedicht. Es ist ein geistlicher Hymnus, welchen die Gemeinde zum Lobe Jahwes erschallen läßt, auf dessen Gerechtigkeit bauend, sie sich eines glücklichen und friedlichen Ausganges aller Drangsal gewiß ist. Nicht durch Macht noch durch Gewalt sondern durch den Geist Jahwes der Heerscharen wird der Sieg errungen.

Wenn ich Duhms Ausführung recht verstehe, so ist es gerade der in v. 25. 29. 31 enthaltene ethische Gedanke, der ihn mit Mißtrauen gegen ihre Echtheit erfüllt, und auf Grund hievon stellt er den Verfasser als mittelmäßigen Schriftsteller hin. Aber damit ist der Sache nicht abgeholfen. In ihrem gegenwärtigen Zusammenhange nehmen sich diese Verse seltsam genug aus, füllen aber

genau ihre Stelle aus, wenn die hier vorgeschlagene Scheidung vorgenommen wird.

Wie ganz anders ist jedoch der Geist, der aus dem zweiten Liede spricht. Der „Ich“ des Psalmes hat es auf sich genommen, mit dem Schwerte das Unrecht zu rächen, welches seine Feinde ihm angetan haben, v. 34f.; jedoch erfreut er sich hierbei des Beistandes des alten Kriegsgottes Israels¹, dessen Charakter als solcher in jeder Zeile scharf zum Ausdruck kommt. Die Schrecken eines orientalischen Krieges sind ungeschminkt dargestellt und wie es scheint mit einer gewissen Genugtuung seitens des Dichters. Kein Wort des Friedens unterbricht die blutigen Szenen. Der Aufruhr des Schlachtens ist nur dann und wann übertönt von dem Schrei eines der so grausam Behandelten um Hülfe von Jahwe; aber dieser Gott ist nicht „ein Schild für Alle, die sich bei ihm bergen“, wie der Dichter des Ps. A mit prophetischer Stimme verkündete. Der herzerreißende Ruf um Hülfe des tödlich Getroffenen erweckt kein Mitleid weder in der Brust des Kriegers noch in seinem Gotte, beiden fehlt jede Spur von Großmut, wenn nicht jedes Gefühl der Menschlichkeit. Der Gott, mit dem der gefeierte Krieger seinen Rachekampf gegen seine Feinde ausführt, ist kein sittliches Wesen, sein Charakter ist der eines wilden Kriegsgottes.

Wir erkennen selbst nach dieser kurzen Darlegung, daß in diesen beiden Gedichten zwei einander vollständig fremde Gedanken zum Ausdruck gebracht sind, selbst wenn Ps. B hyperbolisch verstanden sein wollte.

Die Gottheit in Ps. A ist ein sittliches Wesen. Der Kampf ist ein unblutiger und in dem Kampfe bewährt sich zuletzt die Überlegenheit derer, die das Gesetz Jahwes befolgen, über diejenigen, welche es verachten.

Die Gottheit in Ps. B ist der alte israelitische Kriegsgott, und der Kampf ist ein blutiger Rachekrieg, v. 48. —

¹ Spoer, The Origin and Interpretation of the Tetragrammaton in "The American Journal of Semitic Languages" 1901. S. 31.

Ps. A bietet weiter keine historischen Anhaltspunkte, mit Hülfe welcher man die Abfassungszeit des Liedes näher bestimmen könnte; anders liegt die Sache mit Ps. B. Die inneren Zeugnisse dieses Liedes weisen alle auf die Zeit des Johannes Hyrkanus 135—104 v. Chr. hin und es ist dieser gewandte Staatsmann und unerschrockene Krieger, der in diesem Liede gefeiert ist. Hyrkanus nennt sich auf seinen Münzen ראש חבר הידודים, ein Ausdruck, dem derjenige in v. 44 ראש נרים ähnlich ist, obgleich hier der Dichter, vielleicht ein Höfling, in seinem Lobe etwas zu weit gegangen ist. Verse 30 und 32 nehmen vielleicht Bezug auf Hyrkanus' Einnahme von Samaria¹, Madeba², Adora und Marissa. Die inneren Feinde v. 42, gegen welche sich der Held wehren mußte, sind die pharisäische Partei, mit welcher es zu einem offenen Bruche kam, als Hyrkanus die pharisäischen Satzungen abschaffte³. Mit Recht weist Duhm darauf hin, daß der Gebrauch von מלחמה in Verbindung mit den Feinden, den Schluß notwendig macht, daß die Kämpfe zwischen Juden und Juden (mindestens Samaritanern) stattfanden, da der Dichter sonst מלחמה gebraucht hätte. Solcher Kämpfe gab es viele unter Hyrkanus. Die Aufstände [רִיבֵי עַמִּי] (so nach II S. 22 und Codex U zu Ps. 18) lassen sich auch am besten aus dieser Zeit heraus erklären⁴. Vor seinem Tode gelang es Hyrkanus viele der kleinen Nachbarstaaten und Städte in seine Gewalt zu bringen, so daß er wohl in den Augen eines nationalistischen Dichters als „Haupt von Nationen“ v. 44. 48 beschrieben werden mochte. Der „Mann der Gewalttat“ ist kein anderer als Antiochus VII. Sidetes, durch dessen plötzlichen Tod im Jahre 129 v. Chr. der Druck von Hyrkanus genommen wurde, welcher jetzt seinem Ehrgeize keinen Zwang mehr aufzuerlegen brauchte, und dieses drückt der Dichter aus in den Worten „Der Gott . . . der . . . meinen Weg ohne Anstoß sein läßt“ v. 33. — Der Ausbruch unbändiger Grausamkeit in v. 43, mit welcher

¹ Josephus, Antt. XIII 10, 2—3.

² ib. Antt. XIII 1, 2; 15, 4; XIV 1, 4.

³ ib. Antt. XIII 10, 5.

⁴ ib. Bell. Jud. I 2, 8.

der Held seine Feinde vernichten will, läßt sich leicht erklären aus der Bedrückung des Hyrkanus durch Antiochus VII., den Zerstörer der durch Simon errungenen Freiheit; jetzt wo Sidetes nicht mehr ist, kann Hyrkanus seinem Rachegefühl freien Lauf lassen und die Schmach, die das Schleifen der Mauern¹ Jerusalems auf ihn gebracht hatte, im Blute seiner Feinde abwaschen. Es ist weiter bemerkenswert, daß in keiner Weise des Gesetzes Erwähnung geschieht. Der Held des Gedichtes ist ein Diener Jahwes, seine Religion ist frei von allen pharisäischen Anhängseln und hierin wieder berührt sich das Gedicht mit dem, was wir von Hyrkanus in betreff seiner Stellung zum strengen Judentum wissen.

Der geschichtliche Inhalt von Ps. B weist also auf eine Abfassungszeit nach 129 v. Chr.

Zum Schlusse möchte ich noch die Frage aufwerfen: welches war wohl der Grund für die Verschmelzung dieser Gedichte? Die Geschichte der Makkabäer scheint mir die Frage zu beantworten. Das starke makkabäische Fürstenhaus wurde von den „Frommen“ als ein messianisches Geschlecht angesehen². Das populäre Siegeslied vielleicht eines Höflings, auf Hyrkanus' Taten gedichtet, drückte in mancher Hinsicht sehr wohl die messianischen Erwartungen der Zeit aus und eignete sich deshalb sehr gut als Hymnus auf den makkabäischen Messias, aus welchem Grunde die Beziehung auf den Messias in v. 51 (siehe krit. Anm.) später dem Gedichte hinzugefügt wurde (siehe S. 159). Als jedoch später die Makkabäer von den Frommen als Usurpatoren angesehen wurden, hat man dieses messianisch-makkabäische Lied mit einem anderen Liede, Ps. B, welches dem Kreise der Frommen entstammte, verbunden, um auf diese Art das Gedicht allgemein messianisch zu gestalten (siehe krit. Anm. zu v. 50f.). Der messianischen Erwartung der Zeit folgend, kam dann auch noch schließlich das theophanische Fragment hinzu.

¹ Josephus Ant. XIII 8, 2—3

² Bousset op. cit. S. 210.

Textkritische Anmerkungen.

v. 2 fehlt in II S. 22, wird von Duhm gestrichen, scheint mir aber ursprünglich zu sein. Statt רחם wird von manchen מרחם gelesen, so Prof. D. Stade, wie er die Güte hatte, mir mitzuteilen.

v. 3. Das Metrum dieses Verses ist ganz aus der Ordnung, durch einfache Einsetzung des Schlusses von II S. 22, 3 (Baethgen, Duhm et al.) wird die Schwierigkeit nicht gehoben. Man streiche im ersten Stichos ידוה nach P. und lese analog „mein Fels und meine Burg“ אֱלִי וְצוּרִי. — Jahwe ist in den beiden ersten Stichen mit sturmfesten Bauwerken, im dritten jedoch mit Waffen, verglichen, d. h. Schild und Rettungshorn; hinternach folgt מִשְׁלָבִי „meine Veste“, womit wieder auf den ersten Vergleich zurückgegriffen wird, das Wort klappt nach, außerdem hat dieser Stichos vier Hebungen, während alle übrigen nur drei haben, man streiche daher מִשְׁלָבִי. Als viertes Glied nehme man: מִשְׁעֵי מַחֲסֵם מִשְׁעֵי II S. 22, welches direkt an v. c anknüpft. מִשְׁעֵי II S. 22 streiche ich aus denselben Gründen wie מִשְׁלָבִי Ps. 18. Wir gewinnen auf diese Art vier Stichen zu drei Hebungen. Man emendiere natürlich וּמִקְלָטִי Ps. 55, 9 (Baethgen, Duhm).

v. 5. Statt תְּהִלִּי lese man מִשְׁבְּרִי II S. 22, welche Lesart durch den Parallelismus bedingt wird (Baethgen, Duhm).

v. 7. Statt וְשִׁמְעֵי lese man וְשִׁמְעֵי P. Cod. R. II S. 22. Jede zweite, dritte etc. Zeile von Psalm A ist mit der Konjunktion eingeleitet; wo sie fehlt, ist sie nach LXX, P. oder II S. zu ergänzen: z. B. 17b P., 18b, 19b, 20b P., 21b LXX P., 22b, 23b, 24b, 25b LXX P., 26b LXX P., 27b, 28b, 29b, II S., 31b P. Man streiche des Rhythmus halber לִמְנוֹי nach II S. 22 (Baethgen).

v. 14. v. c ist nach II S. 22, LXX zu streichen.

v. 17. Man lese וְיִקְחֵנִי LXX, P. und ebenso נֶחֱח P. (v. 16) וְיִמְשְׁנִי cf. v. 17.

v. 18. סִימָרִי Smith (International Crit. Com. zu Samuel) denkt die Schwierigkeit, die durch das Wort סִי entstanden ist, durch Einschlebung eines כִּי zu heben. Vielleicht liest man besser

nach LXX ἐξ ἐχθρῶν μου θυναῶν und P. **עַל מַלְאָכָיו חָלַס** — **מֵאֵיכָל הָעֲצִים**. —

v. 19. Des Metrums halber schreibe man **לִי**.

v. 20. Die Lesart II S. 22 hat korrektes Metrum, 3 + 3, während der Psalm nur 2 + 3 Hebungen hat. Man lese **וְיִחַלְצֵנִי** P. (s. v. 7).

v. 21. Man lese **וְיִשְׁבִּילִי** LXX P. (s. v. 7) und **כִּבְרִי** des Rhythmus halber.

v. 22. Streiche Maqqēph des Rhythmus halber.

v. 25. Man lese **וְיִכְבֹּר** LXX P. (s. v. 7). Das Metrum dieses Verses ist 3 + 4 Hebungen. II S. 22 liest **וְיִכְבֹּר** statt Ps. **וְיִכְבֹּר**. Des Metrums wegen ist die Lesart II S. vorzuziehen, da außerdem **וְיִכְבֹּר** seine Erklärung in v. 21 findet.

v. 26. **וְיִכְבֹּר** fehlt in P. Da es nicht in Verbindung mit **וְיִכְבֹּר** und **וְיִכְבֹּר** v. 27 gebraucht ist, ist es wohl irrtümlich vor **וְיִכְבֹּר** geschrieben worden, vielleicht, wie Duhm annimmt, für das darunterstehende **וְיִכְבֹּר** v. 27. Mit **וְיִכְבֹּר** hat der Stichos eine Hebung zu viel. — Man lese **וְיִכְבֹּר** LXX P. (s. v. 7) vv. 29. 31. Diese Verse beschreiben den sittlichen Charakter der Gottheit und sind von einander getrennt durch v. 30, welcher von zu erwartendem kriegischem Erfolge des „Ich“ spricht. Nach Duhm wird v. 30 weiter fortgeführt von v. 32. Der Gedanke in v. 30 ist also derjenige, welcher dem zweiten Liede, Ps. B, zugrunde liegt, wozu dieser Vers den Anfang bildet. Man streiche **וְיִכְבֹּר** in V. 29 nach II S. 22 (Duhm) und nehme **וְיִכְבֹּר** zum ersten Stichos. In v. 29b lese man **וְיִכְבֹּר** nach II S. 22, wo **וְיִכְבֹּר** am besten durch **וְיִכְבֹּר** des Psalms ersetzt wird; LXX A hat in II S. 22 καὶ κύριός σου.

v. 31. Der dritte Stichos dieses Verses hat fünf Hebungen statt drei, außerdem hat dieser Vers drei Stichen, während alle anderen entweder zwei oder vier Stichen haben. Der Stichos: „Ein Schild ist er für alle, die sich bei ihm bergen“ ist wahrscheinlich, wie Prof. Stade mir gütigst mitteilte, aus zwei Stichen zusammengefloßen. Infolgedessen emendiere ich nach Ps. 17, 7: **וְיִכְבֹּר הַחוּס בּוֹ**, wodurch ein vierter Stichos gewonnen wird: „Ein Schild ist er für alle Und ein Erretter derer, die sich in ihm

bergen“. Duhm hegt, wie mir scheint, mit Unrecht Mißtrauen gegen den Vers. Dieser Vers ist, wie auch v. 25 ff., natürlich nicht am Platze in einem Kriegsliede wie Ps. B; die Verse passen aber vorzüglich in dem geistlichen Liede Ps. A, zu welchem sie einen idealen Schluß bilden. Man lese מִן + ו P.

Psalm B vv. 30. 32—49. 51. 50.

v. 30. Statt בָּךְ יי lese man בִּירוּהָ, parallel zu בְּאֱלֹהִים im zweiten Stichos, ב instrumenti G.-K.¹ § 119 o. Die Verdrängung dieses Verses, verursacht durch das Zusammenschmieden zweier Gedichte, hat vielleicht diesen Schreibfehler verursacht. Der Krieger beginnt sein blutiges Werk mit Hülfe Jahwes. Für die anderen notwendigen Emendationen siehe Lagarde.

v. 32 führt v. 30 weiter fort (Duhm). Statt צֹר möchte man nach LXX θεός = אל lesen, so 19 Mal in LXX A¹, und dieses gleich מְלִי = Führer setzen, Hes. 31, 11. In dieser Bedeutung paßt das Wort vorzüglich in den Zusammenhang des Gedichtes, jedoch ist das Wort selbst von unsicherer Existenz. Des Rhythmus halber schreibe man כִּי־מִי־אֵל.

v. 33. Der Artikel vor מְאֹרָנִי ist grammatisch gut möglich, G.-K.¹ § 116 f, da er aber bei den anderen Partizipien fehlt v. 34. 35, so ist er vielleicht hier nicht ursprünglich (so Duhm). Nach Baethgen vertritt der Artikel das Relativum.

v. 33 f. תָּמִים ist hier nicht von der sittlichen Beschaffenheit gebraucht (Baethgen) wie in v. 26, sondern im physischen Sinne *integer*. Statt קָבַחְתִּי lese man קָבַחַת LXX P. Graetz et al.

v. 36. Das Versmaß 3+2+2 stimmt nicht mit dem der anderen Verse überein. In II S. 22 fehlt וְיִסְיָךְ תִּסְעָדָנִי und ist vielleicht im Ps., wie Duhm bemerkt, ein Ersatz für den unverständlichen dritten Stichos. Statt וְעָנֹתְךָ und deine Herablassung hat II S. 22 וְעֲנֵתְךָ und dein Erhören, beide Lesarten sind nicht befriedigend. Duhms Konjektur וְעֲנֵתְךָ תִּסְעָנִי und dein Rundschild beschirmt mich ist rhythmisch zu kurz. Die Lesart der LXX καὶ ἡ παιδεία σου P. מִסְכָּרְךָ = וְמוֹסָרְךָ deine Zucht statt וְעֲנוּתְךָ ist vielleicht das Richtige.

¹ Vgl. Wiegand: Der Gottesname צֹר etc. ZAW 1890 S. 87.

v. 41. Des Parallelismus halber liest man besser mit LXX hier und in II S. 22 תַּצְמִיתָם (Baethgen). Der zweite Stichos hat nur zwei Hebungen.

v. 42. Man lese אֶל־ statt עַל־ nach II S. 22.

v. 43. Statt כַּעֲפָר יִדְמָה כַּעֲפָר עַל־פִּי רֹחַ lese man כַּעֲפָר יִדְמָה — wie Staub werden sie verweht Ps. 68, 3 und streiche רֹחַ, welches vielleicht aus Ps. 1, 4 in diese Stelle hinein gelangt ist, des Rhythmus halber. — Man lese nach II S. 22 אֶרְקַעִם ich stampfe sie fest statt אֶרְקַם ich leere sie aus, Staub wird verweht, Straßenkot aber festgetreten.

v. 44. Das Metrum dieses Verses ist nicht in Ordnung, der Vers hat 3 Stichen, dasselbe ist der Fall in v. 49; man kann entweder v. 49c zu v. 44 nehmen (Bickell, Duhm) oder v. 44c zu v. 49. Das letztere ist vorzuziehen, da in dieser Aussage v. 44c und v. 49 der Höhepunkt der Macht des „Ich“ Ausdruck findet und die Verse 45 ff. darauf vorbereiten. — Statt עַם lese man עַמִּי nach II S. 22 und Cod. U. Die Bezugnahme ist auf das Volk des Sprechers.

v. 46. יָבִלּוּ vergehen gibt keinen guten Sinn in dieser Verbindung. Unterjochte Völker kommen nicht mit leeren Händen, deshalb lese man יָבִיאוּ לִי יְקִיָּוֹת Geschenke bringen sie mir. יָבִל ist konstruiert mit ל der Person Ps. 68, 30; 76, 12 und dem Akk. der Sache Zeph. 3, 10. בְּנֵי נֹכַר ist irrtümlich aus v. 45 hierher gelangt. Der zweite Stichos ist nicht ganz in der Ordnung, da er nur zweihebig ist, vielleicht ist ein Wort ausgefallen. Nach den Ansichten der Apokalyptiker sind die Heiden tributzahlende Vasallen (Bousset op. cit. S. 222), eine Ansicht, der auch in v. 45—46 Ausdruck gegeben wird. Dieses spricht für das späte Alter des Psalmes.

v. 50—51. Vers 50 stand wohl ursprünglich hinter לְמַשְׁחוֹ v. 51, welcher Vers die direkte Fortsetzung von v. 49 ist (s. v. 44). Durch diese Verstellung bot sich Gelegenheit, לְמַשְׁחוֹ auf David zu beziehen, wobei natürlich die ursprüngliche Bezugnahme auf

¹ Vgl. auch Nestle ZAW 1896 S. 324.

Hyrcaus verloren ging. לוד bis zum Schluß ist Glosse, da sonst der Vers drei Stichen hätte.

v. 50 schließt das Lied in passender Weise. Der Psalm hatte ursprünglich keinen messianischen Inhalt.

Die Theophanie.

v. 8. Man schreibe כִּי nach II S. 22 des Rhythmus halber.

v. 12. Man streiche סתר nach II S. 22 (Löhr-Thenius) als doppelte Schreibung eines Teils von סְתִירוֹ; durch Streichung dieses überflüssigen Wortes gewinnt man gleiche Längen für beide parallelen Glieder. Statt סְתִירוֹ lese man כְּהִיטָה „wie eine Hütte“. Die Dunkelheit, die den Gott wie eine Hütte einschließt, entzieht ihn dem neugierigen Auge des Menschen.

הַשְׁכֵּת־מִיִּם „Dunkelheit des Wassers“ kommt nur hier vor, II S. 22, 12 liest הַשְׁרֵת־מִיִּם „Menge des Wassers“, beide Lesarten passen nicht in den Zusammenhang. Ich schlage vor zu lesen מִיִּם statt שְׁמִיִּם „Dunkelheit des Himmels“; שְׁמִיִּם ist häufig Parallele zu שְׁחָקִים z. B. Dt. 33, 26; Hiob 35, 5; Jer. 51, 9; Ps. 36, 6; 57, 11; 108, 5. Gleichfalls muß כְּהִיטָה von v. 13 zu v. 12 genommen werden (Bickell, Duhm), um dieses Bild äußerster Dunkelheit zu vervollkommen. Wir gewinnen durch diese Emendation die nötigen drei Hebungen für diese Zeile.

Der so emendierte Vers ist:

Und er machte Dunkelheit wie eine Hütte um mich herum,
Finsternis des Himmels ohne Glanz.

v. 13 ist nicht mit Baethgen „vor ihm verschwanden seine Wolken“ zu übersetzen, sondern „vor ihm her zogen seine Wolken“, da Jahwe in ihrer Mitte bleibt, Ex. 24, 16f., und die Wolken eine Wand zwischen ihm und den Menschen bilden vgl. v. 12.

v. 16. Statt מִיִּם lese man mit II S. 22 יָם oder יְמִים Graetz et al.

Zum Schlusse möchte ich noch kurz Cheyne's Übersetzung von v. 44—49c in der Encyclopaedia Biblica III Spalte 395f. erwähnen, welche vielleicht nicht ernst zu nehmen ist.

- 44 a Du befreitest mich von dem Volk der Araber,
 49 c Du errettetest mich von den Leuten von Maaca;
 44 b Du machtest mich zum Haupte von Nationen,
 44 c Völker, die ich nicht kannte, wurden meine Diener;
 45 b Die Söhne von Gebal suchten mich ängstlich,
 45 a Die Ischmaeliter wurden mir gehorsam;
 46 a Sie brachten Weihrauch und Gold,
 46 b Sie boten Ketten von köstlichem Golde dar.

Nach Briggs Studies of the Holy Scriptures S. 412 besteht der Psalm aus vierzehnzeiligen Strophen, nach Duhm aus achtzeiligen. Mir scheint Ps. A ein Gedicht von vier Strophen zu je elf Zeilen zu sein mit einem Einzeiler zu Anfang und zu Ende des Gedichtes, Ps. B hat ebenfalls vier Strophen zu je elf Zeilen. Es besteht aber auch die Möglichkeit, auf die mich Prof. Marti nachträglich aufmerksam gemacht hat, die beiden Psalmen in je 22 Distichen zu zerlegen und sie somit in die Reihe der alphabetisierenden Psalmen aufzunehmen. Jede Zeile des Ps. 18 hatte ursprünglich drei Hebungen, siehe kritische Anmerkungen.

gefunden haben, welche sich ebenfalls durch zugehörige literarische Denkmäler zu erkennen geben. Immerhin erfüllt die kanonische Literatur soweit eine Voraussetzung der bedeutungsgeschichtlichen Wortforschung. Dieselbe ist eine philologische Arbeit; zur Etymologie verhält sie sich so, daß sie an eben dem Punkte anhebt, an welchem die Etymologie ihre Aufgabe erfüllt hat; ausgenommen den sog. „korrelativen Laut- und Bedeutungswandel.“¹

Es ist nicht zweifelhaft, daß fertige und beharrende Wortformen ihre Bedeutung verändern. Im Lexikon stellen sich diese Veränderungen als ein nummeriertes Nebeneinander dar. Freilich liegen sie nicht so nebeneinander, wie wenn der Bedeutungsschatz der Sprache beständig Zuwachs auf Zuwachs zu verzeichnen hätte, einem Kapitale gleich, dessen Zinsen admassiert werden. Von den Bedeutungen, die ihm einmal einverleibt waren, sind ihm im Laufe der Zeiten auch welche wieder abhanden gekommen. Aber auch daran kann nicht gedacht werden, daß immer die jüngere Bedeutung eines Wortes die ältere kalt gestellt hätte,² sodaß ein und dasselbe Wort zu einer bestimmten Zeit der lebenden Sprache immer nur eine, allerdings unmerkbare Übergänge erleidende Bedeutung besessen hätte. Das zeitliche Nebeneinander mehrerer Bedeutungen eines Wortes ist eine alltägliche Sache; sie wird gleichwohl mit einem latenten Mißtrauen beobachtet, es möchten von Hause aus verschiedene Lautbilder gewesen sein, die sich erst einander angeglichen hätten; daher scheine jetzt ein Lautbild mit einer Vielseitigkeit der Bedeutung ausgestattet. Diese Vielseitigkeit verträgt sich in der Tat nicht mit einem verbreiteten Begriffe von „Wort,“ welcher auf einer reinlichen und logischen Zergliederung des Weltalls in Begriffe beruht, und für jeden dieser Begriffe den gerade für ihn passenden, laut Definition sein Wesen erschöpfenden, Wortausdruck anstrebt.³ Das wäre eine prästabilisierte Harmonie

¹ Wundt, Völkerpsychol. II S. 423 ff. (Unter II wird immer der zweite Teil der 1. Abt. verstanden).

² vgl. Wundt, Völkerpsychol. II S. 421.

³ Die Sprache kein System willkürlich erfundener Begriffszeichen; Wundt, II 453.

zwischen Sein, Denken und Reden; der Glaube an sie hat die Arbeit der Etymologie oft geleitet. Auch Barth² läßt öfters auf zweierlei etymologischen Prozessen lautliche Dubletten entstehen; das Verfahren, das er der semitischen Wortbildung zu Grunde legt, wird dadurch zu durchgebildet und kompliziert; ein großer Teil der dem etymologischen Prozeß aufgebürdeten Arbeit bei Herstellung der Sprache ist in Wirklichkeit nicht von ihm geleistet worden, sondern von der geschichtlichen Entwicklung der Bedeutung fertiger Lautkomplexe.³

Die „geschichtliche Entwicklung“ war hier in ihrem umfassendsten Sinne gemeint; die eigentlich geschichtliche Zeit einer Sprache reicht aber nicht soweit zurück; sie beginnt erst mit ihrem ältesten bekannten literarischen Denkmal, und bis zu diesem hin reicht die prähistorische Zeit derselben Sprache. Sie, die Sprache muß vorhanden gewesen sein, als sie geschrieben wurde; ja es ist zu sagen, bei Beginn des Schreibens mußte sie in einem Zustande sein, der auf die Leute, die sich ihrer bedienten, den Eindruck einer gewissen Beständigkeit machte.³ Durch jedes neu gefundene Schriftdenkmal wird die Grenze zwischen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Zeit einer Sprache möglicherweise verlegt. In die vorgeschichtliche führen nur Hypothesen zurück.

Die geschichtliche bietet Materialien zur Entwicklung der Wortbedeutungen; sie können wissenschaftlich dargestellt werden; etwas aber muß die Darstellung bereits übernehmen, wie sie es angetroffen hat: das Erbe der vorgeschichtlichen Zeit an die geschichtliche; es ist der Ausgangspunkt der im engeren Sinne geschichtlichen Sprachentwicklung, wenigstens an den nicht formierten Worten, den Wurzeln. Ohne eine gewisse Vorstellung vom prähistorischen Sprachzustande ist also eine Untersuchung des geschichtlichen Sprachzustandes nicht zu führen.

¹ Nominalbildung in d. semit. Spr.

² Lagardes so ungleichmäßige „Übersicht über die Nominalb. etc.“ trifft in manchen Fällen besser mit den „Prinzipien der Sprachgeschichte“ (Paul, hier in 2. Aufl. benutzt) zusammen.

³ Denn auch das Gegenteil wurde (in Brasilien) beobachtet, eine Sprache von solcher Unstetigkeit, daß sie ihren nächsten Zweck kaum erfüllt.

1. Vorausgesetzt wird, daß die Bezeichnungen der Konkreta der Abschluß eines langwierigen Prozesses sind, welcher sich durch fortschreitende Determination¹ und Isolierung² vollzieht. Wird zu schreiben angefangen — da den Hebräern nicht die eigne Erfindung eines Schriftsystems nachgesagt wird, haben sie sich durch Entlehnung von Zeichen in den Stand gesetzt zu schreiben, und daher vergleichsweise plötzlich diesen Fortschritt gemacht —, so muß bereits ein Schatz von Namen für Konkreta zur Verfügung stehen. Manche bedeutungsgeschichtliche Errungenschaften wichtigster Art fallen also in die Vorzeit. Doch ist natürlich der Anfang des Schreibens nicht auch das Ende der Bildung von Wörtern für Konkreta. Es ist ja eine übliche Elementaranforderung an den Übersetzer und Lexikographen, er solle von einer sinnenfälligen Grundbedeutung³ der Worte ausgehen. Allein so einfach liegt es nicht, daß der schriftliche Gebrauch einer Wurzel in dem Momente einsetzt, in welchem die konkrete Bedeutung erreicht ist. Sie kann erst später eintreten; sie kann aber auch durch allerlei Assoziationen bereits wieder zurückgedrängt oder geradezu verschollen sein zu der Zeit, in welcher der Lautkomplex in die Literatur einzieht.

Der Augenblick, in welchem er auf ein Konkretum festgelegt wird, ist in der Minderzahl der Fälle das Ende seiner Bedeutungs-entwicklung, zumeist eine Krisis in derselben. Diese Krisis kann vom Beobachter nur selten lokalisiert werden. Die Kodifikation setzt vielleicht mit der konkreten Verwendung oder mit deren Verfall ein. Der vorkonkrete, oder noch-konkrete, in beiden Fällen denn prähistorische, Sprachgebrauch hat inzwischen vielleicht in irgend einem geschützten Winkel überwintert,⁴ und von dorthier wird er, mit singulären Momenten behaftet, vielleicht ein zweites Mal in die Literatur eingeführt; ja er alteriert von hier aus mit der Zeit die bereits herkömmliche Bedeutung des geschriebenen Wortes.

Der Entstehung der Bezeichnungen für Konkreta liegt eine Zeit vorher, in welcher der Bedeutungsumfang des betreffenden Worts

¹ Heerdegen, a. a. O. II S. 25ff. ² Paul, a. a. O. cap. X.

³ Vgl. über diese Wundt, Völkerpsychol. S. 426.

⁴ Man denke an so konservative Kreise, wie z. B. die Rekabiten.

viel weiter war.¹ Es ist nicht immer so, daß das Konkretum die einzige Vorstellung würde, welche mit dem Lautgebilde fortan verbunden wurde, sozusagen in Monogamie; es konnten sich auch Nebenbedeutungen, eventuell auch andere konkrete, erhalten; auch dies ist ein Grund für die auffällige Vielseitigkeit der Bedeutung jedes häufigeren Wortes in der Schriftsprache. Ein und derselbe Lautkomplex dient als Zeichen von Begriffen, welche sich nicht decken, oder nur wenig oder nur zufälliges Gemeinsames haben. Ein jedes Ding birgt eben in sich eine Fülle von Merkmalen; zwecks Benennung des Dinges wird an nur wenige derselben angeknüpft, die hervorstechen; dieselben bilden aber vielleicht gar nicht das Besondere an dem zu benennenden Ding; die nachträgliche Beobachtung merkt das auch, findet sich aber nicht verpflichtet, den Namen entsprechend zu verändern; ferner, welches die hervorstechenden Merkmale eines Dinges seien, die für seine Benennung zu berücksichtigen sind, darüber können verschiedene Zeiten und Kreise verschiedener Meinung sein.

Daher ist es nicht immer möglich, in allen Einzelverwendungen eines Lautgebildes ihr Gemeinsames aufzufinden. Wenn aber, so liegt in der Richtung dieses Gemeinsamen die sog. Grundbedeutung des Wortes in seiner vorliegenden Gestalt; schon diese Grundbedeutung kann vielleicht nur auf dem Wege einer Hypothese erlangt werden.² Oder wenn sie sich neben anderen Bedeutungen noch erhalten hat, wenn sie etwa statistisch festgestellt werden kann, so leistet sie einen Dienst nach der umgekehrten Richtung; sie leitet auf die Merkmale hin, nach welchen die unter sich verschiedenen Determinationen erfolgt sind.

2. Namen für gegenständliche oder diesen nächstverwandte Begriffe können lautliche Neuschöpfungen sein, vorzüglich wenn sie sich als onomatopoetische Gebilde zu erkennen geben in jenem weiteren Sinne, der sich nicht auf Nachahmungen des Schalles

¹ Kautzsch, die Derivate des Stammes פִּטַּח (S. 6), handelt davon, daß der spätgeborene Forscher genötigt sei, „die Wortbedeutungen zu vereinzeln, um sie dem eignen Sprachgefühl zugänglich zu machen.“

² Z. B. für שָׁפַח , das uns nur in religiösem Sprachgebrauch überliefert ist.

beschränkt, sondern auch auf solche Lautgebilde erstreckt, die ein nicht-akustisches Phänomen symbolisch nachbilden sollen (Wundt, I, S. 327 ff.). Wörter dieser Art sind im Hebräischen häufig und werden bei näherem Zusehen wahrscheinlich an Zahl noch gewinnen. An ihnen kann die Wortforschung also ihre Absichten erfüllen, soweit dieselben auf Erreichung eines wirklichen Anfangs gerichtet sind, wenn sie nur anerkennt, daß dieser Anfang auch in nachträglicher Lautangleichung¹ eines minder oder gar nicht onomatopoeischen Wortes an das mit ihm benannte Geräusch, bez. die einem andersartigen Vorgang assoziierten Artikulationsbewegungen, bestehen kann. Wenige dieser Anfänge werden zu Lebzeiten des Hebräischen angetroffen, die meisten reichen weiter zurück in gemeinsemitische Zeit. Die Gefahr, in der Feststellung eines onomatopoeischen Charakters eines Wortes zu irren, ist am größten in der eignen Muttersprache, geringer im Hebräischen. Jene hat uns viele Wörter zu häufigstem Gebrauche gegeben, deren begleitende Gefühlseindrücke schon durch den bloßen Klang in uns erregt werden, sodaß wir dessen Lautbestandteile in ihrer Zusammensetzung für ein Symbol der zugehörigen Vorstellung halten. Das ist aber eine Verwechselung, die die unter langer Gewöhnung vereinfachten Verhältnisse mit dem einstigen ursächlichen Hergange gleichsetzt, und gegenüber einer fremden Sprache weniger zu befürchten ist, die nie in diesem Grade mit unserem eigenen persönlichen Werden verwachsen ist. Läßt sich aber die früheste erreichbare Form eines Lautkomplexes nicht als eine onomatopoeische verstehen, so könnte dies daher rühren, daß sich der Gefühlswert der zugehörigen Laute seit ihrer damaligen Zusammensetzung bis heute verändert hat, bez. daß die Artikulationsbewegungen, durch die sie einst erzeugt wurden, uns nicht genügend vertraut sind. Für einzelne Konsonanten des altsemitischen Lautbestandes ist dies bekannt genug; andere kennen wir wenigstens nicht so genau, wie wir meinen. Nicht ganz so aussichtslos ist der Versuch, den Anfang eines wortgeschichtlichen Verlaufs zu erreichen,

¹ Wundts Beispiel: Hokuspokus, aus: *hoc est corpus*.

dann, wenn ein Anhaltspunkt vorliegt, daß das betrachtete Wort auch in seiner ältesten Gestalt keinen onomatopoetischen Wert besaß. In diesem Falle ist, wenigstens für das semitische Gebiet, die Unzulässigkeit einer noch weitergehenden Zerlegung und Verkleinerung der einfachsten Form des Lautkomplexes bis jetzt nicht erwiesen. Die Beobachtung Gesenius', daß beieilehem ersten und zweiten Radikal der dritte variieren kann, während eine Bedeutungsverwandtschaft die ganze, so zusammengestellte, Reihe von Wörtern verbindet, die nur in jedem einzelnen durch eine besondere Begriffsnuance alteriert wird, diese Beobachtung ist neuerdings wieder zu Ehren gekommen; solche Reihen lassen sich aber auch für den ersten und dritten Radikal (רנל, רכל, רמש; רעש, רעש) und wahrscheinlich auch für den zweiten und dritten Radikal aufstellen.¹ Der Boden, auf dem sich da die Forschung zu bewegen hat, wird freilich immer elastischer; allein anders kann man es von jenen Zeiten der Sprache nicht wohl erwarten. Wenn die Führung in einem solchen Versuch eines regressus der Etymologie zufällt, so geschieht das, weil lautliche Zusammenhänge in der Regel leichter zu erkennen sind, als bedeutungsgeschichtliche. Freilich ist hier ernsthaft damit zu rechnen, daß die lautliche Verwandtschaft ein leerer Schein ist, hervorgerufen durch nachträgliche Lautangleichung, die irgend welchen begrifflichen oder gefühlsmäßigen Assoziationen zu liebe eine starke lautliche Verschiedenheit erst beseitigt hat. Ferner ist, auch auf dem semitischen Sprachgebiet, nicht ausgeschlossen die Entstehung eines Lautbildes durch eine lautliche Reduktion, also das Gegenteil von Zerlegung in kleinere Einzelteile. Beispiele sind Melqart, oder מלך.² Die Reduktion aber kann auch eine derart durchgreifende gewesen sein, daß als Vorläufer des einheitlichen Lautkomplexes ein Komplex von Worten vermutet werden könnte. Bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse können alle diese Wege vorerst nicht mit Aussicht auf Erfolg beschritten werden

¹ Freilich läßt sich die Frage nicht umgehen, ob derartige Reihen nicht erst in einem jüngeren Stadium der Sprachentwicklung ausgebildet wurden.

² Das mittlere ך in dem minäischen Äquivalent für כן sieht Nielsen (Mitt. d. V.-As. Ges. 1906 S. 312 ff.) als Vokalzeichen an.

später die zunehmende Kultur ein Wörterbuch, auch mit Bezeichnungen für neubeobachtete Naturerscheinungen, welche erst durch Mittel der Kultur zugänglich wurden; die Bereicherung kann in Lehnwörtern, wissenschaftlichen Termini u. dgl. bestehen.

4. Neben dieser Erscheinung steht die scheinbar entgegengesetzte, daß eine Wurzel, und zwar in einer und derselben Formation zu Bezeichnungen in disparaten Lebensgebieten dient; viele Wörter waren, wie anzunehmen ist, auf diese Weise einst mehrdeutiger wie jetzt; die Vieldeutigkeit war aber unpraktisch und wurde daher in geschichtlicher Zeit gesichtet; doch in gewissen in sich geschlossenen Vorstellungsserien kann sich zu einem Worte eine Bedeutung erhalten haben, die für dasselbe sonst überall ausgeschaltet ist.¹ Diese Erhaltung ist aber wahrscheinlich eine rein traditionelle, und beruht nicht mehr auf Einsicht in die etymologische Herkunft, so namentlich in den Kreisen alltäglicher wie technischer Terminologien. Deutsche Beispiele sind: Fuchs mit 5, Schiff mit 4, Reiter, Speiß mit 3, Schimmel, Schwert, Reif, Rost mit 2 konkreten Bedeutungen, und so fort. Die geistreichste Rätselklasse beruht ja nur auf diesem Sprachzustand. Früher wollte man die Inanspruchnahme eines einzelnen Lautkomplexes für so verschiedene Lebensgebiete stets aus sekundären Übertragungen von einer der erhaltenen Bedeutungen aus erklären; allein die Erklärung wurde vielfach sehr künstlich und reichte doch nicht zu. Die zusammenfassende Untersuchung der Bedeutungen eines Lautbildes kann dagegen genötigt werden, dessen alte Vieldeutigkeit je nach den verschiedenen Gedankenzusammenhängen, in denen es figuriert, wiederherzustellen; dann ergibt sich zu einem Lautkomplex ein Wirrwarr von Bedeutungen, den die prähistorische Zeit gar nicht störend empfunden hat, den aber die ihr folgende Zeit allmählich durch Ersatzbildungen und Verzichte bekämpft hat; entstanden war er durch wiederholte, beim Vollzuge ganz unverfängliche Isolierung eines und desselben Lautkomplexes in Richtung auf eine je in ein besonderes Lebensgebiet einschlägige Bedeutung. Neben dieser Entstehungsweise soll frei-

¹ Kautzsch, a. a. O. S. 6. „Eine weitere Schwierigkeit“ etc.

lich die durch uralte Metapher¹ nicht ausgeschlossen werden; wenn eine solche nicht mehr empfunden wird, so zählt das Wort im täglichen Gebrauche in der ihm durch die Metapher zugeleiteten Verwendung als eine selbständige Bildung; die Metapher heißt dann eine konventionelle und ist der wissenschaftlichen Betrachtung noch erkennbar.² Wie angedeutet, kann aber der Ausdruck eines Gedankengefüges traditionell so fest geworden sein, daß Mißverständnissen vorgebeugt war, oder doch schien, die von anderen, inzwischen häufig gewordenen Bedeutungen desselben Wortes hervorgerufen werden konnten. Insbesondere ist an Berufsarbeiten mit gleichbleibenden Verrichtungen an relativ unverändert wiederkehrenden Objekten zu denken, z. B. Landwirtschaft. Vorstellungen aus einem Gedankenkreise wie diesem werden über ein altertümliches Lexikon verfügen; Texte, in denen ein solches Lebensgebiet unmittelbar oder bildlich die Ausdrücke liefert, können Wörter mit sich führen in Bedeutungen, die sonst ausgestorben sind, oder können wenigstens Spuren solcher untergegangener Bedeutungen enthalten; eine prähistorische Ausdrucksweise wirkt in ihnen noch fort. Man kann sie aber nur approximativ wiederherstellen. Denn die Verhältnisse, unter welchen der Ausdruck geprägt wurde, sind nicht mehr da, und das einzige, was nach einer spezifischen Bedeutung des Lautbildes suchen heißt, ist der Kontext. Enthielte er soviel Aussagen über das unbekannte Ding, als es Merkmale hat, in jeder eines derselben er-

¹ Wenn Wundt (Völkerpsychol. II S. 492 vgl. S. 526. 552.) Fälle wie „Tischbein, Flaschenhals“ nicht als Metaphern gelten lassen will, weil der Sprecher dabei nicht an den Unterschied beider Beine oder Hälse denke, so ist das ein energischer Versuch, einen Bedeutungswandel, der sich an „Metapher“ selbst ereignet hat, herrschend zu machen.

² Sie wäre also nachdrücklich zu unterscheiden von der sog. radikalen Metapher, wie Max Müller (Wissensch. d. Sprache, deutsche Ausg. 1893 II S. 430) eine besonders sprunghafte Art der Metaphern nennt, welche nicht die Verwendung des fertigen Wortes, sondern bereits die Bildung eines Wortes aus einer Wurzel veranlaßt, indem sie also an dieser, nicht an dem Worte, um dessen Erklärungen es sich handelt, stattfindet. An der Bezeichnung selbst hat M. Müller nicht um jeden Preis festgehalten; s. ders. „Das Denken im Lichte der Sprache“ S. 444.

während, so könnte es vielleicht noch erschlossen werden, nämlich wenn es anderweitig auf irgend einem archäologischen Wege noch bekannt wäre. Dasselbe Resultat würde auch erzielt, wenn wenigstens dasjenige Merkmal des mit seinem Namen bekannten Dings namhaft gemacht wäre, das als sein spezifisches irgendwoher bekannt ist. Mit anderen Worten, wir bedürften analytischer Urteile; da diese der Logik angehören, die Logik aber das wirkliche Sprechen der Menschen nicht erzeugt, sondern nur das Gesprochene nachträglich bearbeitet, so genügt für die Zwecke der Semasiologie eine Würdigung der Sätze unter dem psychologischen Gesichtspunkte. Dieser lehrt den Satz auffassen als „Gliederung einer Gesamtvorstellung“ (Wundt II S. 235 f). Ihre Teile wollen erstlich unterschieden sein, sodann in ihrer gegenseitigen Beziehung aufeinander erkannt sein. Die Gesamtvorstellung ist nicht unabhängig vom Subjekte des Redenden und Vorstellenden; in verschiedenem Grade und verschieden deutlich werden ihre Teile vorgestellt. Der vorgestellte Gegenstand zieht die Aufmerksamkeit des Einen durch diese Eigenschaft, des Anderen durch eine andere auf sich. Er ist mehreren Zuständen nacheinander unterworfen. Alle diese Varietäten können ausgesagt werden. Sie lehren dadurch, das relativ Konstante der Vorstellung, endlich das Dominierende begrifflich zu sondern. Sie zeigen anderseits, in welcher Richtung sich an ihr Wandlungen vollziehen. Kein Satz, in dem der Name eines Begriffs vorkommt, ist ganz wertlos für die Bestimmung dieses Begriffs; die Aussagen, die über ihn gemacht werden, wollen aber sorgfältig analysiert und richtig klassifiziert sein.

Wird über einen Gegenstand eine Aussage gemacht, die nicht notwendig in seinem Begriffe gegeben ist, sondern ihn nur zufällig oder nur gerade diesen einzelnen Gegenstand betrifft, so könnte es scheinen, als wäre aus dieser Aussage überhaupt nichts zu entnehmen für die Frage, was das für ein Gegenstand sei, den sie betrifft. Man braucht sich aber nur ein Lautgebilde mit mehreren konkreten Bedeutungen vorzustellen; woran soll man erkennen, welche unter diesen Bedeutungen gemeint ist, wenn nicht an dem Kontext? Mittelbar trägt aber dann seine Aussage viel-

leicht manches dazu bei, daß unsere Vorstellung des Gegenstandes eine präzisere wird.

In solchen Fällen hat die Sprache etwas Schillerndes; aber kein Vernünftiger unter denen, die sich ihrer bedienen, wird dadurch beirrt; nach der Stellung im Satze bildet er sich seine Vorstellung von dem mehrdeutigen Einzelworte. Es war also eine Illusion, wenn die ältere Lehre von der Bedeutungsentwicklung meinte, sie fuße nicht auf den Zusammenhängen, in welchen sie das zu erklärende Wort findet.¹ Richtig war an dieser Absage nur soviel, daß die höhere *ars dicendi* an ihren Wörtern manchen Schein von einer Verschiebung der Bedeutung erweckt, während doch die fragliche Verschiebung nur individuell, oder gar nur occasionell ist, ohne Folgen für die Entwicklung der Bedeutung dieses Lautgebildes, sofern es einen beweglichen Teil des Sprachschatzes bildet; beachtenswert war die Absage auch insofern, als ein synthetisches Urteil über einen unbekannten Gegenstand oft nur einen vagen Fingerzeig darüber gibt, wie man ihn sich zu denken hat, eine Übersetzung seiner Bezeichnung also nur den Wert eines Vorschlages besitzt.

Eine gewisse *ars dicendi*, nur nicht die antike, wäre allerdings vom A. T. nicht vorweg auszuschließen. Doch ist nicht ausgemacht, daß sie nur solche Kunstregeln kenne, durch welche die geläufigen Wortbedeutungen verwischt werden. In einem Akrostich, bez. A B C Darius, ist letzteres oft der Fall, wenn wegen des Buchstabenschemas Synonyma und andere Worte herbeigeholt werden, die eigentlich nicht beabsichtigt waren. Ja die Kunst an den Worten kann in ein Spiel mit Worten ausarten, z. B. in übermäßiger Pflege der Alliteration.² Derlei findet Verständnis bei

¹ Vgl. Wundt S. 571 f. — Lehrreich ist in dieser Beziehung das Verfahren der ägyptischen Schrift, um Homonyma zu determinieren; sie gibt dem vieldeutigen Zeichen je einen andern Index bei, der die andern nicht herpassenden Bedeutungen ausschließt; Beispiele bei Brugsch, *Rel. u. Myth.* usw. S. 53 ff.

² Zu dieser sind vielleicht einige Produkte der zuvor erwähnten Gattung zu rechnen; sie haben dann nicht bloß mnemotechnischen, sondern einen gewissen Kunstwert, z. B. ψ 119. Strenger noch ist die Anforderung in der babylonischen Kunstpoesie gestellt: Die Anfangsilbe, nicht bloß der Anfangskonsonant ist zu wiederholen; freilich macht auch das in der Silbenschrift einen aufs Auge eines Lesers berechneten, ornamentalen Eindruck, z. B. *Proceed.*

Kunstbeflissenen; dem Ungeübten wird es schwer, zu folgen; über den Gegenstand der Rede wird da ein diffuses Licht ausgegossen, das kältend wirkt und vom sachlichen Zweck ablenken kann. Doch es gibt auch eine andere Art Rhetorik; diese erzielt ihre „Schlager“ auf dem entgegengesetzten Wege: sie bringt die Worte in jener reichbestimmten Anschaulichkeit zu Tage, deren sie sich im Kontakt mit dem täglichen Leben und nationalem Denken erfreuen —, also durch ein überraschendes und glückliches Einschmiegen des Redenden in den vulgären Jargon derer, die er als Persönlichkeit überragt. Offenbar hat das A. T. Redner, die ihr Stilideal in dieser zweiten Richtung suchten; von einem Kontext aber, der mittelst dieser Art der *ars dicendi* hergestellt ist, kann sich die semasiologische Betrachtung Förderung versprechen.

Nicht ausgeschlossen ist, daß die inzwischen durch den Usus, in der Schriftsprache, bevorzugte Bedeutung eines Wortes den archaischen Gebrauch desselben limitiert. Das wäre Umdeutung an dem isolierten Gebilde nach vordringlicher Analogie. In diesem Falle können Worte noch andauernd mit denselben konkreten Objekten verbunden werden, ohne daß doch der zugehörige Vorstellungskomplex derselbe bliebe; er kann sich verschieben deshalb, weil das einzelne Wort nicht alle Merkmale seines Begriffs aussagt, sondern nur die auffälligen, welche aber, wie schon erwähnt, nach sehr verschiedenen Gesichtspunkten ausgesucht werden können. Als Beispiel diene absichtlich eine reich determinierte Aussage: „Über die Wandung des Katafalks hing der Kränze duftiger Flor hinab, leise vom Winde bewegt,“ — sind nun Blumen der Flor, oder ist es ein Stoff? Im Hörer entsteht eine Verwirrung, welche einen künstlichen Ausgleich beider möglichen Vorstellungen bezweckt, so daß der Hörer auf alle Fälle nicht mehr ganz das denkt, was der Sprecher gedacht hat. Im Übrigen ist ja nichts bekannter, als daß ein Volk seine eigenen Wortbildungen, wenn sie im Studium der Bedeutungsisolierung angelangt sind, nach einiger Zeit mißzuverstehen anfängt.

Soc. Bibl. Arch. XX S. 154 ff.; vielleicht ist dieser Eindruck doch nur eine nicht eigens angestrebte Nebenwirkung.

Die vier angeführten Punkte zeigen zur Genüge, wie die Entwicklung der unbezeugten Sprache in die der bezeugten hereinspielt. Die Geschichte der Bedeutungen eines Wortes besteht daher nicht nur — innerhalb einer Teilsprache — in all' dem, was an Bedeutungen im letzten Sprachstudium erreicht oder noch bekannt war; die Anfangsbedeutung ist nicht lediglich durch Vergleichen und Sichten der einzelnen Gebrauchsfälle des Wortes in der Literatur zu gewinnen, sondern mit Zuhilfenahme gewisser Vorstellungen über die prähistorische Zeit der Teilsprache; sie ruhen auf sprachgeschichtlichen Analogien wie auf realgeschichtlichen Daten über das Volk, das sich der betreffenden Sprache bedient.

Aber welches ist das Volk der Sprache des alten Testaments? Bisher wurde es in diesen Blättern Hebräer genannt aus keinem andern Grunde, als weil eben die Leute, welche hebräisch als Muttersprache gesprochen haben, der bequemerem Ausdrucksweise halber auch einen Namen haben sollten. Dieser Name schien sich zu eignen auch in sofern, als er unter andern Völkern als Bezeichnung dieses Volkes diente. Er verhält sich also indifferent gegen die beständige Auswechselung der Individuen innerhalb des Volksbestandes durch Tod und Geburt, Einwanderung etc. und die hiedurch bedingten ethnologischen Veränderungen. Allein eine Veränderung im Bestande des Volkes, dessen Sprache die hebräische ist, kann hierunter doch nicht stillschweigend inbegriffen sein, die Einwanderung Israels in Kanaan. Der Vorgang ist hinsichtlich seiner kulturellen, einschließlich der sprachlichen, Bedeutung kompliziert; noch mehr aber seine Beobachtung.

Wenn Kanaan zu Ham gestellt wird, so bedeutet das nach weitgehender Übereinstimmung der Gelehrten keine eigentliche Genealogie, sondern die Erinnerung an eine lange dauernde und eindrucksvolle, politische und kulturelle, Beeinflussung der Kanaanäer durch Egypten, welche allerdings solche Resultate zeitigen konnte, wie sie später als rassebildend empfunden werden. Schon früher aber und gründlicher muß der Kanaanäer in seinem Gebiete von Mesopotamien her babylonisch beeinflusst worden sein. Bevor es

diesen Einflüssen ausgesetzt wurde, muß das Kanaanäertum und namentlich seine Sprache arabisch-artig gewesen sein.¹ Doch deckt sich diese Charakterisierung nicht mit dem Begriffe des klassischen Arabisch oder des heutigen Beduinentums oder des der altarabischen Dichter; sie ist vorwiegend geographisch begründet.

Die Israeliten führen sich teilweise auf Aramäer zurück (Dt 26, 5; Jakobsgeschichten); aber die Sprache dieser Aramäer war schwerlich schon die, welche regelmäßig unter der aramäischen verstanden wird, einer Sprache, welche nicht nur ihre Blüte erst in viel späteren Jahrhunderten gehabt hat, sondern an den inschriftlichen Funden neuerer Zeit vielleicht geradezu in ihrem Entstehen beobachtet werden kann. Auf ähnlichen Bahnen wie vor ihnen die Hebräer und vor diesen die Kanaanäer sind auch die Aramäer zu einem gesonderten sprachlichen Ausdruck eigenen Volkstums erst gekommen, der sich vom Arabischen scheidet. Auch die nicht-aramäischen Teile Israels werden mit Recht als eine arabische Art gedacht, und so führen denn über die im Lauf der Jahrhunderte eingetretenen Trennungen schließlich die Wege Israels und des Kanaanäertums in ethnologischer Beziehung wieder nahe aneinander.²

Als beide in Kanaan sich berührten, müssen ihre Sprachen es dem einfachen Mann aus dem Volke noch kundgetan haben, daß sie einer Sprachfamilie angehören.³ Weder wurde die eine Sprache durch die andere beseitigt, noch entstand eine Mischsprache im eigentlichen Sinne des Wortes, wie an der Levante, in Welschtirol und sonst, die sich durch große Armut auszeichnen, weil jede besteuernde Partei nur das Wichtigste der Gegenpartei lehrt, und

¹ Vgl. den praktischen Überblick bei Marti, Rel. d. A. T. S. 26 f.

² Daß auch während des Sonderbestandes die Wüstenbewohner auf Nachbarn mit höherer seßhafter Kultur angewiesen sind, s. bei Stade in Z. A. W. XIV S. 290 ff.

³ Sehr stark betont von Wright, compar. gram. S. 23 ff. — Hierdurch unterscheidet sich die Entstehung des Biblisch-Hebräischen von der sonst nächststehenden Analogie: Die Gothen in Spanien, die Franken in Gallien, die Normannen bei den Angelsachsen. Immerhin, was dort handgreiflicher hervortritt, muß abgeschwächt auch in Kanaan vorgegangen sein.

meist nur einige bestimmte Lebensgebiete zu beherrschen bestimmt sind.¹ Der Vorgang erinnert mehr an die Heranziehung von Dialekten zu einer bisher gegen sie abgeschlossenen Sprache. Die Heranziehung wird unternommen mit dem mehr oder weniger bewußten Zweck der sprachlichen Bereicherung; und dieser Zweck wird auch erreicht. Das Biblisch-Hebräisch ist nicht älter als die Einwanderung in Kanaan, und es ist bis jetzt noch fraglich, ob man einem der Dialekte, die zum biblischen Hebräisch beigesteuert haben, ein solches Übergewicht in dem nachmaligen Produkte der Vermischung nachweisen kann, daß er sozusagen das nachmalige Hebräisch schon in nuce enthält und daher ohne irreführende Willkür als hebräisch bezeichnet werden kann. Die Geschichte der hebräischen Wörter wird sich nicht in allen Fällen darüber schlüssig werden, ob ein Wort über die Sprachvereinigung zurück ausschließlich ins Kanaanäertum führe, oder in das altisraelitische Wesen; denn es mögen viele Wörter beiden Teilen gemeinsam gewesen sein; sie wird aber nicht umhin können, die Alternative wenigstens zu erwägen.

Die Kultur der Kanaanäer war den Israeliten überlegen, der Wortschatz der Kanaanäer in dieser Beziehung daher der reichere. Die Israeliten haben diese Kultur nicht abgelehnt, mit ihr mußten sie auch die zugehörigen Bezeichnungen im allgemeinen übernehmen. Originell war die kanaanaäische Kultur im Grunde nicht. Ausdrücke des Kulturlebens, die im Arabischen und Aramäischen fehlen, können daher ins Hebräische durch die Kanaaniter eingeführt sein; aber eine Sicherheit läßt sich höchstens im konkreten einzelnen Fall erreichen; bezeugt z. B. das Babylonische diese Ausdrücke ebenfalls, so ist auch ein direkter Bezug aus Babylon durch die Israeliten möglich.

Die „Kultur“ ist selbstverständlich nur relativ zu nehmen, und nur in Bezug auf Dinge und Lebensgebiete, die wir weltliche nennen könnten.² Auf israelitischer Seite hat das Leben in Wüste und Viehzucht einen Reichtum von Ausdrücken für diese Lebens-

¹ Vgl. v. d. Gabelentz, Sprachwissensch. S. 272. 255. 386.

² Gegen Goldziher, Mythos b. d. Hebr. S. 291.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. II. 1907.

gebiete, also für eine Reihe von Erscheinungen des Naturlebens (ebenfalls nur relativ gemeint) begünstigt, der nur deshalb weniger günstige Chancen für die Aufnahme ins biblische Hebräisch mitbrachte, als das kanaanäische Kulturlexikon, weil dieses Naturleben selbst verfiel. Nun konnten aber Ausdrücke, die auf seinem Gebiete entstanden waren, inzwischen auf etwas Anderes übergegangen sein; und eigentlich vergessen wurde Viehzucht und Wüste ja keineswegs; eine stille Neigung bewahrte ihnen auch der Volksgenosse, der sich sein Leben ganz anders eingerichtet hatte; ferner verwuchs die nationale eigentümliche Geistesbildung mit dem Vorstellungskreis jener Lebensgebiete, und hielt ihn lebendig, auch als er in der Praxis verlassen wurde.

Damit sind wir auf diejenigen Sprachelemente hingeführt, die den im höheren Sinne kulturellen Gebieten zum Ausdruck dienen. Hier gilt es zu erkennen, ob die Israeliten richtig empfinden, wenn sie behaupten, eine religiös-nationale Eigenart zu vertreten, die der Hauptsache nach mit dem Kanaanäertum nichts zu tun habe. Ist das richtig, so wäre eine scharfe Linie innerhalb des hebräischen Wortschatzes zu ziehen, je nachdem sie der äußeren oder der geistigen Kultur angehören, und namentlich der religiöse Sprachschatz wäre dann im Großen und Ganzen, bez. im Grundriß, bereits mit dem Volke Israel eingewandert.

An zweiter Stelle neben dem Wortschatz kommen Formenlehre und Aussprache in Betracht. Sie stehen im Zusammenhang mit der Begriffsbildung, und sind deshalb auch für die Geschichte der Bedeutungsübergänge nicht ganz zu entbehren. Namentlich für die Aussprache möchte zunächst ein entschiedenes Durchdringen kanaanäischer Weise angenommen werden;¹ denn diese war von den natürlichen geographischen Bedingungen² mindestens sehr begünstigt worden; diese wurden aber von den Israeliten jetzt gegen ihre bisherigen eingetauscht; im Falle nun wider Erwarten die israelitische, vorkanaanäische, Aussprache bleibt, wäre

¹ Ähnlich Wundt I 385. S. 400 f.

² Deren Einfluß Wundt I 398 f. sehr gering ansetzt.

das ein Symptom hervorragender Zähigkeit der nationalen Eigenart. Ähnlich, wenn auch in abgeschwächtem Maße, ließe sich a priori das Kräfteverhältnis der Differenzen in der Formenlehre ausdenken; das Denken wird von Veränderungen dieser doch weniger alteriert, und ist darum einigermaßen gleichgültig gegen solche.¹

Dies sind die Erwartungen, mit welchen man an das zu scheidende Sprachgut herantreten darf. Die Scheidung selbst wird durch sie im allgemeinen orientiert, aber nicht ermöglicht. Dazu sind vielmehr Sprachzeugen eines von den Israeliten nicht verfälschten Kanaanäertums notwendig. Die Monumente müssen eine Anzahl sicherer Einzelfälle schaffen; nach deren Analogie kann dann das übrige Sprachgut im Sinne der oben vorgetragenen Erwartungen geschieden werden.

Bruchstücke des unverfälschten Kanaanäertums enthalten zunächst die Amarnabriefe, einerseits Worte, die im Texte die Stellung von Glossen einnehmen, andererseits gewisse Verfehlungen gegen babylonische Orthographie und Aussprache, ferner die von den Israeliten übernommenen Namen kanaanäischer Örtlichkeiten und Personen, die freilich gegen Ummodelung nicht versichert waren.

Die Sendschirli-Inschriften konnten von Halévy geradezu für hebräisch gehalten werden. Nach D. H. Müller² „bieten sie ein Bild der werdenden aramäischen Sprache“; die weitgehende Verwandtschaft mit der Sprache des A. T. wird sowohl von ihm, wie von Lidzbarski³ anerkannt: ein Aramäisch, das dem Kanaanäischen merkwürdig nahe steht. Vorweg müßten also die anerkannten Aramaismen dieser Inschriften ausgesucht werden, von dem Rest das Gemeinsemitische abgezogen und in einer besonderen Gruppe

¹ Wundt I 384 betont dagegen, daß diese Formen von den psychischen Gesetzen abhängen, nach denen die Vorstellungen verbunden werden, und hält sie für sehr beständig, was sich am Judendeutsch zeige. An von vornherein verwandten Sprachen tritt dieser Gesichtspunkt naturgemäß weniger hervor.

² Wiener Ztschr. f. K. d. Morgenl. VII S. 139.

³ H. B. der nordsem. Epigr. I S. 108. S. 441 f. der gegen D. H. Müller berichtete Text. Das Faksimile (Tafel XXII) ist freilich sehr verschwommen.

diejenigen Gemeinsamkeiten des A. T. und der Sendschirli-Texte zusammengestellt werden, die nur diesen beiden Zeugen angehören. Politische Berührung des Reiches Sam'al mit den Israeliten ist ausgeschlossen; ihr Sprachgut in der soeben skizzierten Einschränkung bezeugte sohin das Kanaanäertum.

Hieran schließen sich die Inschriften von unmittelbaren Grenznachbarn Israels, voran Mesa. Die biblische Genealogie behauptet a priori einen näheren Zusammenhang Israels mit den Moabitern, als mit Kanaan. Es wird gut sein, solchen Angaben nach ihrer sprachgeschichtlichen Seite Rechnung zu tragen. Der Zusammenhang spielte vielleicht zu einer Zeit, da alle Sprach- und Kultur-differenzen bis nach Aram hin, und also auch nach Kanaan hinüber, noch weniger ausgebildet waren. Dann hätte er nicht viel auf sich. Aber wie lange war Moab an die Politik Israels und Judas gebunden; auch der Aramäerzone war es nahe genug gelagert; Mesa redete kein unverfälschtes Kanaanäisch.

Chronologisch schließen sich noch an die phönizischen Denkmäler. Die nationale Selbständigkeit der phönizischen Staatenbildungen beruhte auf wirtschaftlichen, technischen, kulturellen Errungenschaften und Bedingungen, auf der geographischen Anordnung anderer Länder und der politischen Lagerung der Weltmächte; nicht eigentlich aber auf natürlichen Bedingungen. Zu geschlossenen Staatskörpern waren sie zu klein;¹ als Analogie dienen die sprachlichen Verhältnisse in den hanseatischen Plätzen Skandinaviens vom Mittelalter her; in der Neuzeit die Handelsstädte an der Westküste Kleinasiens. Die Selbständigkeit des Kanaanäertums in diesem Zweige seiner Sprachdenkmäler ist tatsächlich erschüttert durch Aramaismen.² Sie rühren eventuell von der zeitweiligen Bedeutung der Aramäersprache im internationalen Handel her. Um so tiefer aber haben sich die Phönizier mit ihren vorhergehenden Nachbarn, den Hebräern eingelassen, 1 Reg 9,

¹ Vgl. R. Pietschmann, *Gesch. d. Phön.* (Sammlung Oncken I, IV, II) S. 26. 28f. 149f. 158f.

² Erwähnt von Stade in „*Morgenl. Forsch.*“, S. 195. 216. 221.

10 — 14. Also ist die Sprache ihrer Inschriften ebenfalls gelegentlicher sekundärer Anpassung an das Hebräische verdächtig.³

Die Übersicht der Sprachzeugen lehrt, daß die Aufgabe einer Scheidung der kanaanäischen und israelitischen Sprachelemente im A. T. nach wie vor eine der schwierigsten und mühseligsten ist. Die besseren Zeugen des Kanaanäertums bieten zu wenig, die andern geben keinen festen Boden. Die nachfolgenden Proben werden die Schwierigkeit illustrieren, sie werden unter Benutzung der von Stade a. a. O., Müller a. a. O., und Winckler¹ angelegten Verzeichnisse geboten; das erste derselben ist freilich durch die Funde der Zwischenzeit stark zusammengeschmolzen.

Um bloße Lautgebilde kann es sich der Untersuchung, wie es scheint, überhaupt nicht handeln, sondern nur um sie in Verbindung mit einer bestimmt umschriebenen Bedeutung.

Begriffswörter:

יָם Eiland. Daß dieses Wort von den Kanaanäern eingebracht wurde, ruht doch nicht nur auf dem — vielleicht zufälligen — lexikalischen Tatbestand, sondern auch auf der inneren Überlegung, daß es ein Seemannsausdruck gewesen sein mag; in dieser Beziehung waren die Israeliten zum Teil auf die Phönizier angewiesen. Andere nautische Ausdrücke allerdings teilen sie mit Babylon, bez. mit Ägypten.

מָנְתָּ Mantel; nicht der Gegenstand, aber der Name.

גָּבֹל könnte mit einer einheimischen Agrarverfassung übernommen worden sein; das gilt dann vielleicht noch weiter von שָׂדֶה Feld, מַשְׁחָה Abgabe. וָר neben echtisraelitischem וָר; überhaupt kann mehrmals mit Nutzen auf die im Sprachschatz des A. T. vorhandenen Dubletten geachtet werden. Manche, die sicher als solche erkannt werden, dürften sich auf die zwei Sprachen verteilen; doch gab es auch schon im Kanaanäischen Dubletten; wie hieran anschließend zu bemerken gestattet sei, stehen Amarna 149, 36 — 38 nach H. Wincklers Lesung כָּן und הֵן in derselben Bedeutung so-

¹ Auf diesen Gesichtspunkt hatte Stade a. a. O. verzichtet; s. aber ders. Gesch. Israels I 141 f.

² Keilinsch. Bibl. V.

zusagen in einem Atem, sodaß höchstens das *genus dicendi*, dem jedes von beiden zugehört, als ein verschiedenes gedacht werden kann. Die beiden Ausdrücke haben sich nachmals auf die Phönizier und die Sam'al-Leute reinlich verteilt, wie man nebst der sonstigen geographischen Lagerung beider bei Lidzbarski a. a. O. nachsehen kann. Es fällt auf, daß auch die Bibel כן ausgeschaltet hat. Denn, da die Wurzel sonst reichlich vertreten ist, kann man die Lücke kaum anders beurteilen.

כָּבֵס; die berühmte Stoffindustrie der Phönizier mag in ihren Anfängen weit zurückreichen.

כָּלִיץ Dolmetsch, war in Kanaan schon zur Amarnazeit wegen der politischen Verhältnisse unentbehrlich.

כֹּהֵן Erz; ob tyrisches Kulturprodukt mit einst speziellerem Sinn?

עֲבַד das Feld bearbeiten Gen 2, 5 u. ö.

וְרִמָּה s. v. als los-, frei-lassen, ob aus kanaanäischem Gesinde-recht? Es hat den Anschein, als kämen noch einige Gestaltungen dieses Wurzelbildes in Frage.

עֲמָל Götzenbild; vielleicht auch עֲמָלָה, das den Ackerbau voraussetzt; aber z. B. nicht מַעֲבָה etc.

שׁוֹמֵם als regierende Person; das ist eine Assoziation, die nur unter bestimmten geschichtlichen Zuständen eintritt, also vielleicht in der Richterzeit in Nachahmung kanaanäischer Institutionen.

Hilfswörter:

אֲשֶׁר als Relativkonjunktion, Amarna 21, 50; Mesa 29.

לֹאמַר Amarna 70, 12; phön. mag ursprünglich auf eine Bedeutung der Wurzel „Befehlen“ zurückgehen.

Das pron. pers. 1. sg. liegt im A. T. in einer kürzern und einer durch einen Deutelauf verlängerten Form vor; die letztere ist babylonisch, die andere südsemitisch. *Anaku* sprechen die Kanaanäer aus *anuki*; also sind sie es, die dem A. T. sein אֲנִי vermittelt haben; Amarna 180, 66.¹

¹ Gewagter erschiene die Behauptung, nur die Vokale stammten von den Kanaanäern, (אֲנִי) aber sei echt hebräisch wegen Ex 20, 2 Dt 5, 6 u. ä. Denn

Eigennamen (abgesehen von Ortsnamen):

אָדֹנִיס; die mit Adonis zusammengesetzten Personennamen, 5 im A. T., nebst ihren Hypokoristiken.

Aussprachen (einige der folgenden Fälle sucht man häufig, doch kaum mit Recht, als Suppletiverscheinungen zu behandeln):

אָהֶבֶת ohne media j; in der Flexion überwiegen bekanntlich Formen mit אָ אֶבֶת mit dunklem Vokal. אָהֶבֶת mit hellem Vokal und ohne Schluß-ב. Diesen Kanaanismen, die keine einheitliche Tendenz verraten, stehen eventuell je weitere konsonantische Erscheinungen zur Seite: אָהֶבֶת mit media j. Die Ansicht, j sei zäher als w³ und israelitischerseits aus diesem herausgebildet, bestätigt sich an der oben erwähnten Amarna-stelle nicht. Schreiben diese mit j, so steckt die israelitische Aussprache wohl in אָהֶבֶת. An diese schließt sich dann der i-Vokal³ verbaler Vorsilben namentlich wegen des phönizischen H, [Hif'il]. Auch die maskuline Pluralendung möge als Aussprach-Differenz hier erörtert werden:

A. T.	Mesa, Aramäer	Phönizier	Außerdem:
<i>im</i>	<i>in</i>	gemischt ⁴	<i>ani, una etc.</i>

eine beliebige Ansicht über das Alter des Dekalogs trifft seine auf uns gekommene textliche Gestaltung noch nicht mit. Sobald die sprachliche Fusion das Nebeneinander zweier synonymen Pronomina ergeben hatte, erzeugte der Überfluß selbst das Bestreben nach seiner Bewältigung:

a) durch Bevorzugung der beiden verfügbaren Formen, in diesem Falle der kürzeren, vollzogen in Ez;

b) durch Aufrichtung einer Bedeutungs-differenz zwischen beiden Dubletten, etwa die schlichte Geltendmachung des Ich gegenüber der vollgewichtigen. Eine Vorstufe hierzu mag es gewesen sein, daß bedeutende Persönlichkeiten sich je nach ihrem Temperament mit Vorliebe nur einer von beiden Dubletten bedienten, und daß sie hierin für ganze Stilschulen maßgebend wurden. Daher konnte sich, im Zusammenhalt mit anderen Argumenten, auch die Literarkritik auf אָהֶבֶת und אָהֶבֶת beziehen; aber schon die Vorliebe gewisser Wortverbindungen für die eine oder andere Form (אָהֶבֶת אָהֶבֶת noch Neh 1, 6, der sonst immer אָהֶבֶת sagt) mahnt zur Vorsicht. Derjenige, der zwischen beiden Formen eine Bedeutungs-differenz empfindet, scheint mir der feinfühlige Jeremia zu sein; doch ist das hier nicht weiter auszuführen.

¹ Lidzbarski I S. 222.

² Stade, S. 223 Anm. 5.

³ Stade S. 212 f. 208 f.

⁴ Schröder, phöniz. Spr. S. 175 sucht die n-Formen als Schreibfehler ab-

n ist also das Allgemeine, *m* partikulär. Doch diese Unterscheidung gilt nicht unbedingt: *šilšom* neben *rišom*; Pron. *amma* und *anna*; minäische Memation, arabische Nunation. Möglich, daß Plural-*m* einst weiter verbreitet war. Das Besondere hätte darin bestanden *m* nicht fallen zu lassen. Die Phönizier, die Kanaanäer, die Israeliten trafen in dem *m* zusammen und bestärkten sich gegenseitig darin. Ist aber *m* partikulären Ursprungs, so kann der Umstand, daß es nicht moabitisch ist, auch so verstanden werden, daß es einst auch nicht israelitisch war, die Israeliten aber gemäß der oben ausgesprochenen Erwartung es über sich ergehen ließen, als sie es in Kanaan hörten, und sich aneigneten. Später hätte sich dann der aramäische Einfluß geltend gemacht, ein Einfluß, den das junge punische *m* gar nicht zu spüren bekam. Die asiatischen Phönizier dagegen waren dann vielleicht in ihrer Aussprache dem *m* nicht mehr so zugetan, wie in ihrer Schrift. Den Artikel ה brachten die Israeliten wohl mit; er ist noch moabitisch, bei den Phöniziern aber sparsam¹ vertreten. An diesem Tatbestand fällt nur auf, daß Mesa diesmal mit dem A. T. geht. Aber man wird dem gerecht mit der Feststellung, daß das Hilfswort ה mehr Anklang fand als das Plural-*m*. Die Sendschirli-Leute haben ה natürlich nicht kennen gelernt.

Auch der Wortschatz der Israeliten hat dem kanaanäischen unter Umständen Widerpart gehalten. So hat קר die Bedeutung „Stadt“ nur in übernommenen Ortsnamen; wenn schon die Wurzel für diese Bedeutung gebraucht wurde, dann in Femininform.² Nicht einmal בעל in irgend einer seiner Bedeutungen ist sicher kanaanäische Mitgift. Auch כרת, die gegen die Kanaanäer geschleuderte

zutun; aber Aramaismen könnten sie sein. Verwechslung von analautendem *m* und *n* z. B. Gen 11, 27 (vgl. den kritischen Apparat bei Brook-Mc Lean) ist doch anders zu beurteilen.

¹ Stade, S. 228f. — Später ist bekanntlich dieser Deutlaut nochmals in die Artikelfunktion berufen worden, jedoch ohne Zusammenhang mit obigem Tatbestand, vgl. Brockelmann, sem. Sprachwiss. S. 40.

² Die nachträgliche Verteilung von Lautverschiedenheiten, die die Dialekte zunächst absichtslos hervorgebracht hatten, auf Begriffsspaltungen behandelt Wundt, II S. 433f.

Parole Ri 6, 25 u. ö., wird, obwohl noch babylonisch bezeugt, in dieser speziellen Bedeutung wenigstens israelitisch sein. Hiermit würde das Gebiet israelitischer Eigenkultur¹ und ihrer Güter gestreift, wo erwartungsgemäß der Eigenbesitz des hebräischen Lexikons durch noch zu findende kanaanäische Inschriften limitiert, bez. anerkannt werden wird.

Viele der vorgeführten Einzelheiten gelten nur bis auf Weiteres; durch einen neuen Fund können sie korrigiert werden; viele können wenigstens anders, wie hier versucht, gedeutet werden, namentlich indem noch Manches der späteren innerpalästinischen Entwicklung der Sprache bei den Israeliten zugewiesen werden kann. Darum kann auch das Fazit nur mit gebührender Reserve gezogen werden: Was den Wortschatz anlangt, ist die Bereicherung der Israeliten durch die Kanaanäer auf bestimmte Gebiete der Kultur beschränkt; neben diesen bestand aber auch eine israelitische Eigenkultur, die in der folgenden Geschichte bleibt und von größerer Wichtigkeit ist als die kanaanäische. Sie äußert sich in energischer Bewegung der mit Lautbildern verknüpften Vorstellungen: die Herausarbeitung partikulärer Bedeutungen der Wörter dankt das alttestamentliche Lexikon in wichtigen Gebieten, wie im psychologischen und religiösen Sprachschatz, den Israeliten, nicht den Kanaanäern.

Was die Formenlehre anlangt, so ist jedenfalls in der Sprache der Bibel ein starker Einschlag zäher israelitischer Eigenart. So etwa sind in der Mischsprache, die wir unter dem Namen der hebräischen² kennen, die Rollen verteilt. Es ist also nicht eine Sprache, die eines Tages einfach ihre Besitzer gewechselt hat, sondern über die neuen Hausherrn zurück existiert diese Sprache,

¹ Wundt I S. 400f.: „Mag der an Zahl zurücktretende, aber herrschende Teil einer Mischbevölkerung mit den sozialen Formen des Lebens und den meisten sittlichen und religiösen Anschauungen auch die sprachliche Form, in die der Mensch seine Vorstellungen und Gefühle kleidet, der Gesamtheit mitteilen, — dem Lautcharakter der Sprache wird . . . schließlich die unterdrückte, scheinbar verschwundene Rasse ihren Typus aufprägen.“

² S. aber Jes. 19, 18 u. die Kom. z. d. St.

der das A. T. angehört, überhaupt nicht, weder in Kanaan, noch anderswo. Statt dessen verästet sich der von da ab geschlossene Stamm rückwärts in seine Wurzeln, freilich im genealogischen, nicht etymologischen Sinne. Unter diesen Wurzelsträngen ist ein kanaanäischer, eventuell ein babylonischer, minäischer, ja hethitischer. Aber auf die Eigenart der Sprache des A. T. haben sie alle weniger eingewirkt als einer, der im Gegensatz zu ihnen der israelitische heißen darf. Der hat den Charakter bestimmt,¹ wie die Samengattung im Acker die künftige Pflanze. Der Synthese dieser Elemente aber wird der Name „hebräisch“ bleiben dürfen. Bisher war hauptsächlich vom Ausgangspunkte der Darstellung der Bedeutungsentwicklung die Rede. Die Darstellung betritt in ihrem weiteren Verfolg das Gebiet schriftlicher Bezeugung der zu untersuchenden Wörter: in welchem Verhältnisse steht die Geschichte der Bedeutung der Wörter zur Geschichte der Literatur, in welcher sie enthalten sind?

Unter Literatur wird hier, wie nicht anders zu erwarten, das in hebräischer Sprache vorhandene Schrifttum verstanden. Das verloren gegangene deshalb nicht, weil an ihm keine lexikalischen Untersuchungen mehr angestellt werden können. Wenn hie und da in geistreicher Weise von einer „Literatur“ vor der Literatur die Rede ist, so wird darunter eine noch ungeschriebene, aber im Wortlaut mehr oder weniger geregelte Überlieferung geschlossener Texte verstanden. Sie drängen früher oder später zur schriftlichen Fixierung und rufen so ein Schrifttum ihrer Sprache hervor, in welches sie, doch nicht unverändert, übergehen. Wie sie, nach rückwärts gesehen, aus der Sprache hervorgegangen sind, so haben sie nach vorwärts dann ohne Zweifel das weitere Leben der Sprache mit Macht beeinflußt. Mußten sie ihr doch als das selbsterzeugte Ideal, als sichtbar gewordnes Sprachbewußtsein, vorkommen. Der Einfluß des wirklichen Schrifttums auf die Sprache ist schwerlich ebenso groß geworden. Wäre nun das Absehen einer Sprachforschung

¹ Im Mittelpunkt steht der Jahvismus, vgl. Stade, Entstehung d. Volkes Israel S. 19—23.

darauf gerichtet, den absolut ersten Zustand einer Sprache zu erkennen, so würde sich dieser Forschung die sog. ungeschriebene Literatur quer in den Weg legen, wie eine Sandbank unter Wasser der Schifffahrt. Weil sich das Hindernis an sich bereits unserer Beobachtung entzieht, kommen wir auch nicht darüber weg. Eines- teils wegen dieser Unfähigkeit, andernteils, weil es doch mehr eine Liebhaberei ist, die Anfänge der menschlichen Geistesgeschichte gegenüber ihrer ohne Zweifel bedeutsameren Fortsetzung zu bevor- zugen, hat die ungeschriebene Literatur für die bedeutungsgeschicht- liche Forschung nicht den Charakter einer Sperre. Diese Forschung dringt rückwärts soweit, als sie eben kommt. Das in der Richtung auf die Anfänge Letzterreichte wird ihr Ausgangspunkt, mag auch dieser schon tief in Literatur, d. h. in ungeschriebener, stecken. Das Interesse der Forschung wendet sich ihm allerdings auch zu; mehr aber dem von dort aus anhebenden Verlaufe selbst und seinen Endpunkten. Die Gründe hierfür anzugeben, liegt einer Methodologie der Geschichtsforschung, ja einer Philosophie der Geschichte, ob.

Vom Ausgangspunkte abwärts zu uns her gibt es dann für die Forschung ein zeitliches Nacheinander, und ebenso in dem noch vorhandenen Schrifttum. Beide Reihen, die des sprachlichen Lebens und die des Schrifttums, decken sich jedoch nicht.

Man kann von einer absoluten Chronologie der alttestament- lichen Literatur eine relative unterscheiden. Das zeitliche Ver- hältnis zweier Schriftsteller unter sich wird etwa übereinstimmend beurteilt, aber über die ziffernmäßigen Daten, auf welche sie fest- zulegen wären, besteht vielleicht weniger Einverständnis. Erst durch Daten wäre die Schrift verlässlich mit den Kulturzuständen verknüpft, aus denen heraus sie zu verstehen ist. Ferner begegnen Fragmente, die ein Wort höchst originell anwenden, aber weder in der absoluten noch in der relativen Chronologie der Literatur ihre sichere Stelle haben. Kann unter solchen Umständen daran gedacht werden, die Geschichte der Bedeutung eines Wortes zu durchschauen, solange nicht die äußere zeitliche Reihenfolge seiner Verwendungsfälle feststeht? Es scheint also an einer unumgäng-

lichen Voraussetzung zu fehlen; dennoch ist es nicht ausgeschlossen, wenigstens in einigen summarischen Querschnitten die aufeinanderfolgenden Zustände der hebräischen Sprache zu sondern,¹ weil nämlich die a. t. Literatur auf das Leben ihrer Sprache nicht diesen Einfluß hatte, wie eine heutige Literatur auf die ihrige.

Die alttestamentliche Literatur ist zunächst nicht so individuell gegliedert, wie die heutige. Ein erstes Erfordernis der Literaturbetrachtung ist es heute, über die Person des Verfassers eines einzelnen Erzeugnisses Bescheid zu wissen. Im schroffen Gegensatz dazu sagt das A. T. über seinen Schriftsteller oft wenig, oft gar nichts;² weite Strecken sind anonym überliefert. Daraus wird klar, daß beide Zeiten ihre Literatur recht verschieden ansehen. Nicht immer verbirgt sich der a. t. Verfasser absichtlich; er ist sich einfach nicht bewußt, daß an seinem Namen etwas gelegen sei; der Nachwelt enthält er ihn vor, und glaubt nicht, sie dadurch neugierig zu machen, oder sie zu schädigen. Die schriftstellerische Beschäftigung nimmt ihn eben nicht in dem Maße in Anspruch, daß sie für seine persönliche Lebensführung bestimmend würde; der schriftstellernde Priester verbraucht die meiste Zeit mit aktivem Fungieren; der Prophet ist in erster Reihe ein Redner; erst der Nachhall davon wird zum prophetischen Buch; der Gesetzesausleger sammelt schriftlich die Erfahrungen und Verfahrensweisen aus der praktischen Ausübung der Rechtspflege; weil man singt, legt man einen Psalter an; noch der Weisheitslehrer horcht auf die Alten, auf die Fremden, auf die Straßen, sammelt das Mündliche, und schätzt es sich zur Ehre, wenn er auch einen kleinen Beitrag dazu liefern kann, schon dem Umfange nach viel zu wenig, um ihn zu einem selbständig bestehenden literarischen Erzeugnis zu erheben.

Da beginnt schüchtern die Freude an den Büchern; sie werden

¹ Baudissin (Studien zur semit. Rel.-Gesch. II) legt zunächst eine nach den Gesichtspunkten: Sachen, Menschen, Gott, in Gruppen zerfallende Wortstatistik an und sucht dann innerhalb derselben eine geschichtliche Entwicklung auf, die nicht auf den literarischen Ereignissen fußt (S. 18 f.).

² Vgl. zu dem Folgenden Wildeboer, Lit. d. A. T. § 5 u. 6.

Mode, doch noch unter Protest (Koh 12, 12). Wie ganz anders ist Mohammed als Schriftsteller, unorganisch und tendenziös, ja forciert; Bücher müssen sein, das weiß er, und deshalb macht er „auch“ eines.

Aber schon unter den antiken Klassikern gibt es Berufsschriftsteller; sie werden durch Schreiben berühmt; so gut wie der Marmor und die Farbenerde, wie die menschliche Stimme, werden auch die Buchstaben das Substrat einer Kunst. Virtuosen der Rede stehen auf, ihre Namen, ihre Werke müssen erhalten werden, sie dienen den nachfolgenden Kunstbesseren zum Studium und Vorbild.

Auf beide Arten der Wertschätzung zielt, man darf sagen, in geläutertem Maße, auch noch die gegenwärtige Schriftstellerei ab, und unterscheidet sich dadurch von der a. t. Literatur. Bekanntlich ist dies nicht immer berücksichtigt worden, z. B. auch nicht immer von Herder, obwohl er bedeutende Ansätze aufweist, das A. T. von der individualisierenden Literaturbetrachtung los zu machen. Er lebt doch zu lang unter den Dichterkönigen, in den Kreisen der Literaturgeschichte und des Stils, als daß man ihm den Vorwurf ersparen könnte, er finde seine Aufgabe darin, Lorbeerkränze zu flechten für a. t. Autoren, und er rezensiere, den er zuvor kriecht hat.

Nun ist nicht zu leugnen, es gibt Stilverschiedenheiten im A. T., und sie beruhen auf der Individualität ihrer Verfasser. Stilistischer Art sind ja die Argumente, mit denen die Literarkritik einsetzt. Angenommen, es fände sich heute ein Fragment, das einem der kanonischen großen Propheten gehören muß, die Wissenschaft bliebe wegen der Diktion nicht lange in Verlegenheit, wem es zuzuweisen.

Von solchen nachweislichen Schriftstellerindividualitäten im A. T. ist jedoch nur mit zwei Einschränkungen zu reden.

1. Im ganzen Schrifttum stehen sie da wie hervorragende Gipfel an einem Gebirgstock; die geschichtliche Entwicklung hat sie als Sondererscheinungen hervorgetrieben und von sich abgespalten; die Fortsetzung der Sprachentwicklung aber knüpft nicht an diese Gipfel an, sondern weiter unterhalb und unmerklich

zweigt sie aus der Gesamtbasis ab und umgeht die einsamen Höhen, welche man die Kopfstationen auf der Wanderung der Sprache nennen könnte. Ein so eigentümlicher Sprachzustand, wie er im 2. Teil des Jesajabuchs erreicht wird, erzwingt nicht, daß fortan einige Zeit in diesem Stil gepredigt und gesungen wird, wenn es auch an Nachahmungsversuchen nicht gefehlt haben kann. Im ganzen aber haben die Individualitäten der a. t. Literatur, je durchgreifender sie ausgebildet sind, um so weniger Einfluß auf die Fortentwicklung der Volkssprache ausgeübt.

2. Manche originellen Stile und Wörterbücher — wie der kleine Nahum — können doch nicht für persönliche Gebilde gelten. Inmitten der Volkssprache lassen sich relative Individualitäten unterscheiden, der Ortsdialekt, die Sprachinsel, vermöge geographischer, sozialer, geistiger Schranken.¹ Solche kleineren Sprachkreise innerhalb des Gesamthebräischen sind es eigentlich, welchen die Literaturkritik Rechnung trägt, wenn sie von der elohistischen, deuteronomistischen u. s. w. Schule redet. Die grundlegenden Pentateuchschriftsteller haben ihr aufgehört, persönlich zu sein; damit ist eben nur besiegelt, daß das a. t. Schrift-

¹ Das Verhältnis des Stils und der Redeweise solcher relativer Individualitäten zu dem hebräischen Gesamtsprachgebiet kann vielfach als „singulärer Bedeutungswandel“ (Wundt, a. a. O. S. 541 ff.) vorgestellt werden. Auch dieser kann in vielen Fällen von einer individuellen Person nachweislich ausgegangen und dann in die Sprechweise der Umgebung, zunächst der näheren, übergegangen sein. Vielleicht ist der schriftstellerische Zeuge, den wir für einen singulären Bedeutungswandel haben, und der sich als individuelle Person geriert, sein Urheber; vielleicht gehört er nur der Umgebung des Urhebers an und hat die neue Bedeutung übernommen. Ist er der Urheber, so fragt sich noch weiter, ob die neue Bedeutung gerade an der Stelle, an der sie begegnet, ins Leben gerufen wurde. In letzterem Falle ist dann ein Zeugnis dafür, daß der Bedeutungswandel von anderen nachgeahmt wurde, erst noch zu erbringen; bis dahin liegt hier eine Individualerscheinung im strengen Sinne vor, etwa eine gewöhnliche rhetorische oder dichterische Metapher, und geht die Semasiologie überhaupt nichts an, sondern die Exegese. Man sieht schon, daß die Klasse dieser mit Sicherheit zu beurteilenden Fälle durch eine Reihe allmählicher Übergangsklassen hindurch erreicht wird, m. a. W. es gibt eine Grenzstrecke, deren Zugehörigkeit zur Semasiologie oder zur Exegese schwankt. In den Grenzgebieten der Disziplinen wird ja immer ein derartiger Zustand angetroffen.

tum überhaupt nicht mehr als Gründung einer Reihe teils einzeln auftretender, teils sich auf einander beziehender Schriftsteller aufgefaßt werden kann; es sind in gewissem Sinne weit mehr Autoritäten, die hinter diesem Schrifttum stehen, als die daran geschrieben haben. Viele der letzteren kommen sich lediglich wie Wortführer vor, und freuen sich ihrer bescheidenen Stelle.¹

Es ist kaum notwendig, zu sagen, daß sich der geschilderte literarische Charakter nicht nur über die Produkte erstreckt, die schon bei ihrem Auftreten als Bücher gedacht waren; er eignet nicht minder den heiligen überlieferten Geschichten, mit welchen sich lokale Heiligtümer auswiesen, und den rituellen Texten, nach denen sie sich bei der Ausübung heiliger Handlungen richteten.

Dies werde hier betont nur in dem Sinne, daß im allgemeinen der a. t. Ausdruck nicht gelten kann als geboren in dem Augenblicke, in dem er geschrieben wurde; er kann schon vorher da gewesen sein und ist vielfach usuell. Dies hat namentlich die sog. traditionelle Auslegung ignoriert. Den Psalter, den sie tunlichst in größerem Umfange, als er selbst wollte, einer persönlichen Individualität zuteilte, hat sie denn auch in sprachlicher Hinsicht als Individualschöpfung beurteilt, so gut wie immer in der Literaturgeschichte ein Bändchen Gedichte danach durchmustert worden ist, wie der Verfasser die Sprache beherrscht und meisterlich zu formen vermag, sie in den Bann dessen zwingt, was gerade ihm zu sagen gegeben wurde; wie er im Sichtbaren das Unsichtbare sieht, was für Bilder ihm zur Verfügung stehen; welches demnach die Verhältnisse gewesen sein mögen, unter denen er geworden ist.

¹ B. Luther (bei Eduard Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarst. S. 154) handelt vom „Stil des Jahvisten“, jedoch nur im kunstgeschichtlichen Sinne des Wortes, ohne ihn bis in seine sprachgeschichtliche Ausgestaltung zu verfolgen, obwohl dies eine Art „Probe aufs Exempel“ böte. Soviel ich sehe, werden nur drei Punkte angeführt, die möglicherweise individuellen Sprachgebrauch bekunden: יהוה in den Patriarchengeschichten (S. 130), אלהים (S. 153) und die Benennung Jakobs mit „Israel“ (S. 143). Aber die beiden ersten können auch usuell sein.

Zugegeben, die alte Auslegung hätte zu allen Psalmen den richtigen Verfasser gefunden, so ist sie doch selbst einem a. t. Dichter gegenüber nicht berechtigt, die Voraussetzung zu machen, er sei als eine sprachliche Individualität zu behandeln; damit schiebt sie lediglich moderne Verhältnisse unter. Die vertiefte Kenntnis der einstigen hebräischen Kultur ergibt, daß es dem jeweiligen Verfasser an den meisten Vorbedingungen dafür fehlte, sich zu einem eigentümlichen Schriftsteller auszubilden. Schriftsteller immer nur im Nebenamt, verwendet er auf derartige Ausbildung gar nicht die erforderliche Zeit; auch das Interesse seiner Leserwelt drängt ihn nicht dazu; sie hat kein schriftstellerisches Ideal, er sucht sich keines; er beabsichtigt nicht, müht sich nicht, die eigne Seele in möglichst adäquate Worte zu fassen in dem Bewußtsein, dadurch werde den andern eine innerliche Bereicherung zuteil, wie überhaupt durch den seelischen Austausch, der doch voraussetzt, daß die gebende Seele sich einen in seiner Eigenart hervortretenden Gehalt habe aneignen können. Wirkungen solcher Art sind gleichwohl von Propheten, vom Psalter ausgegangen; daß sie nicht beabsichtigt waren, ist gerade das Große an ihnen und ihren Ursachen. Originelle Persönlichkeiten fehlen in der Tat weder den Hebräern noch ihrem Schrifttum, obwohl sie sich nicht auf Pflege der Individualität verlegt haben, zufrieden damit, daß sich der Einzelne als Teil des Ganzen fühle, und daß er zur Hebung des Ganzen verpflichtet sei. Genau besehen, war es diese Pflicht, an welcher das Individuum entstehen mußte, aber es drängt noch nicht von der Masse fort, es will sie nach sich ziehen, damit der empfundene Abstand wieder ausgeglichen wird.

Die Phraseologie des Hebräers ist nicht ästhetisch gedacht, sie dient praktischen Zwecken; vor allem will sie verständlich sein; so kann sie nicht anders, sie muß sich in erster Linie aus der jeweiligen Vorstellungswelt des Kreises, an den sie sich wendet, zusammensetzen. Dieser Kreis soll durch die an ihn gerichteten Reden religiös angeregt werden, oder er ist es schon; daher sind es an erster Stelle die sämtlichen Erscheinungen des religiösen Lebens und Treibens im Volke, welche dem Sprachschatz des A. T.

seine Mittel liefern. Die Hebräer sind ein Religionsvolk auch abgesehen davon, daß die geschichtlichen Wirkungen, die von ihnen ausgegangen sind, sie für uns dazu machen; zum Verständnis ihrer eigenen Geschichte ist doch auch eine Anlage für Religion anzunehmen; man verzeihe das von den Psychologen verpönte Wort. Was hier Anlage zur Religion heißt, ist natürlich auch etwas geschichtlich Gewordenes,¹ wirkt aber auf den Fortgang der eigenen Geschichte des Volkes als eine Anlage ein. Nun werden Seelenvorgänge intimster Art aufgesucht, Vorstellungen sublimsten Inhalts werden ausgedrückt, indem ihnen analoge Einzelheiten des Kultus und Rituals substituiert werden. Diesen Sprachschatz schafft nicht ein Einzelner; täglich und allmählich erarbeiten ihn die kultischen Beamten und nicht minder die teilnahmevollen Zuschauer. Ausdrücke, welche bis jetzt noch nicht aus solchen realen Voraussetzungen erklärt sind, nur deshalb für individuelle Neuschöpfungen zu halten, wäre vorschnell.

Außer den Erscheinungen der Religiosität zählt zu den realen Voraussetzungen der Sprechweise selbstverständlich noch die gesamte Kultur der Hebräer und die Natur, in welcher sie leben. Wie die Kultur spricht, wird kulturhistorisch interpretiert (Wundt, II 438 f.).

Mit der Geschichte dieses Volkes als einer zusammenhängenden Masse schreitet seine Sprache fort; deshalb ist die sprachliche Entwicklung relativ unabhängig von der Chronologie ihres erhaltenen Schrifttums.² Die Literatur der Hebräer hat überhaupt keine in ihr liegende, in sich geschlossene Entwicklung; sie ist oft nur die gelegentliche *appendix* zu der Entwicklung des Sprechens und Denkens der Hebräer, und erst von diesem her zu begreifen. Natürlich sind Bestandteile dieser Literatur zu Fermenten geworden, von welchen Rückwirkungen auf das Denken und Sprechen ausgegangen sind; der ganze Kanon war zuletzt ein solches; in der

¹ Etwa im Sinne von Vorgängen, wie sie H. Winckler (Abram als Babylonier etc.) annimmt.

² Nicht weil sie willkürlich wäre, sondern weil sie ihre eigenen, und zwar nicht nur grammatisch-lexikalische oder phonetische, Gesetze hat, vgl. Wundt, Völkerpsychol. II S. 432, 437.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. II. 1907.

Zeit, als diese Literatur wurde, verzeichnete sie noch wenig Erfolge dieser Art. Nur weil das Denken und Sprechen nicht mehr unmittelbar zugänglich ist, konnte man eine innere Entwicklung des Schrifttums selbst wahrzunehmen glauben, dergestalt für die Hauptsache deren Begleiterscheinung unterschiebend. Die erhaltene Literatur leistet zunächst nur dies, daß sie durch ihren Inhalt ein Bild der Geschichte des Volks gibt, mit dem man sich eben begnügen muß, man mag es für lückenhaft halten oder nicht. Erst an der Hand dieses Geschichtsbildes ist dann der in der a. t. Literatur vorliegende Sprachbestand zu beobachten; daraus entspringt ein Bild der sprachgeschichtlichen Entwicklung, welches sich mit der Literargeschichte auseinanderzusetzen hat; aber wie die Darstellung des Sprachgeschichtlichen nicht lediglich aus statistischer Arbeit an dem literarischen Bestand und aus der an ihm geübten Kritik hervorgeht,¹ so ist auch die bedeutungsgeschichtliche Darstellung nicht dazu berufen, daß aus ihren Resultaten eine neue literargeschichtliche Anschauung konstruiert wird.

Solange die Erörterung allgemein gehalten bleibt, lohnt es nicht, sie über den erreichten Punkt hinaus zu führen; alles liegt daran, wie die gewonnene Erkenntnis in den bedeutungsgeschichtlichen Einzeluntersuchungen angewendet wird. Vorläufig gibt sie einige Vorsichtsregeln an die Hand:

Die Glossen und überhaupt jüngere Stellen, die sich auf ältere beziehen, sind nicht maßgebend für das Verständnis dieser älteren Stellen, sofern sie isoliert betrachtet sein wollen.

Eine ältere Schrift kann von einem Worte einen fortgeschrittenen Gebrauch machen, eine jüngere einen altertümlichen fortsetzen (poetische Bücher).

Ein besonderer Sprachgebrauch kann älter sein, als die Stelle in der Literatur, an der er erstmalig beobachtet wird.²

¹ Sozusagen mit Kautzsch und Mandelkern als einzigen Hilfsmitteln.

² Es sei hier einer Vermutung über den Gebrauch von „Kanaaniter“ im Sinne von „Handelsmann“ Raum gegeben. Analogien sind Aegyptius = der Wahrsager, und „der Chaldäer“. Diese Volksnamen haben als Berufsbezeichnung den Bestand des Volkes in der politischen Geschichte überdauert. Sie sind

Die Vorsichtsregeln sind Ableitungen aus dem einen Satze: Die Einsicht in die Entwicklung des Hebräischen kann nicht gewonnen werden aus einer formalen Betrachtung des geschichtlich vorliegenden hebräischen Schrifttums, sondern nur auf dem Umwege über die aus diesem Schrifttum und sonst erhältliche Darstellung der Geschichte des hebräischen Volkes. Die geschichtlichen Daten, auf den Sprachbestand angewendet, lassen ihn geschichtlich gliedern. Vorbehalten bleibt die Ausnahme, daß die Geschichte des Volkes selbst zu der Erkenntnis führt, seine sprachliche Entwicklung sei durch Bestandteile des a. t. Schrifttums unmittelbar beeinflußt worden.

Schließlich bringt es die Literatur überall so weit, daß sie,

auf denjenigen Beruf angewendet worden, durch welchen sich die Volksangehörigen in der Welt am meisten hervortaten. Die Volksangehörigen haben diese Berufe nicht erst dann zu kultivieren begonnen, als ihre Nation als solche aufhörte, zu existieren. In der eignen politischen Glanzzeit kehren sie die Pflege dieser Berufe als für die Volkseigenart charakteristisch hervor. Denn eben dann, wenn eine bekannte und anerkannte Nationalität hinter den Vertretern dieser Berufe steht, welche sich durch deren Ausübung vor den Augen der Angehörigen anderer Völker bemerkbar machen, — dann ist Gelegenheit, den Namen der Nation im Sinne des Berufs einzelner Angehöriger der Nation zu determinieren. Der Kanaaniter heißt der Handelsmann nicht als einer, der den ganzen Handel monopolisiert hat; denn an Naturerzeugnissen bilden sich dazumal immer Monopole dessen, der über die Quellen verfügt. Aber der Kanaaniter kommt in Betracht als Hersteller einfacher Kulturprodukte, die einer der Volksgenossen den Wüstenbewohnern, die auf solche Produkte angewiesen sind, übermittelte. Das ist der Kanaaniter außerhalb Kanaans, der Handelsmann. Seine Rasse ist später vom Schauplatz der Geschichte abgetreten; auch die Bezeichnung für den Handelsmann hat dann keine ethnologische Merkmale mehr an sich. Denn einer der Zeugen für den Sprachgebrauch, und schwerlich der letzte (Sach. 14, 21), rechnet mit einem gegenwärtigen Zustande, daß die fraglichen Kanaaniter im Tempel ihre Geschäfte machen. Das geht denn doch nur, wenn es lediglich Berufsbezeichnung ist, eine Angabe über die den Trägern dieses Berufs in Wirklichkeit anhaftende Rasse aber nicht in dem Worte ausgesagt war. Also nicht dazumal ist die Bezeichnung für den Kaufmann geprägt worden, als der Kanaaniter selten geworden war auf Erden; dann kann sie nur aus der früheren Zeit stammen, als der Kanaaniter die Erzeugnisse seiner heimischen Kultur zu den Hebräern der Wüste hausieren brachte und so wohl oder übel dazu beitrug, ihnen seine Heimat und den Besitz seines Volks begehrenswert erscheinen zu lassen. Bezeugt aber ist der Ausdruck in diesem Sinne erst Jes. 23, 8; Sach. 14, 21; Prov. 31, 24; Job 40, 30.

herangewachsen wie sie ist, die sprachliche Entwicklung unmittelbar beeinflußt und sogar leitet. Sie setzt sich als ein Ganzes in der Kultur ihres Volkes fest; sie wirkt vor allem normativ mit bei Begründung seiner sog. Gemeinsprache, einer Notwehr gegen die Dialekte; so verlegt sie, bis Reaktionen, Kulturstürze u. dgl. kommen, den Hauptzug der sprachlichen Entwicklung aus dem Reden heraus in das Schreiben. Die Schriftsprache wird jetzt maßgebend für das Reden; das ist der moderne Stand der Dinge. Im religiösen Sprechen nach dem Exil, also partiell, muß es auch im Hebräischen einen ähnlichen Zustand gegeben haben: gepredigt und gebetet wurde in der Sprache des vorhandenen a. t. Schrifttums.¹ Zu einer hebräischen Gemein- oder Schriftsprache kam es jedoch nicht. Die Leute, die das Mischna-Hebräisch sprechen, treiben es als eine fremde Sprache; zweifellos bilden sie sie noch fort, doch nicht im Geiste des Hebräischen. Immerhin können Rückschlüsse aus dem Nachtrieb des Hebräischen auf die Sprache selbst soviel wert sein wie das Latein des *Corpus iuris* für das Verständnis der Sprache der Römer. Sobald die Literatur die Führung in der Entwicklung einer Sprache an sich genommen hat, hört übrigens m. E. die Semasiologie auf, lohnend zu sein. Sie mußte sich beständig mit schriftstellerischen Manieren und Pointen auseinandersetzen, wollte sie sich auch wirklich auf das sog. „anorganische“ Verhalten ihrer Wörter² beschränken. Sie löste sich in lauter Kommentar auf, welcher seinerseits sie doch nicht eben benötigt. Ihr Gebiet ist lieber das noch absichtslose Weben der Sprache, wie es zu ersehen ist an einer Literatur, welche anfängt, da zu sein, und zur Beherrschung des Geisteslebens ihres Volkes erst hinanklimmt; wenn einmal der literarische Vorrat seine Sprache zur Gemeinsprache zentralisiert hat und die Gebildeten zwingt, sich dieser zu bedienen, dann ist der Augenblick der Thronbesteigung der Literatur, in Deutschland etwa der Eintritt des Neuhochdeutschen. Was seither geschrieben worden ist, formt und meistert den münd-

¹ Vgl. vielleicht das Hebräische im Daniel.

² Verhalten der Wörter für sich ohne Rücksicht auf ihre Beziehungen untereinander im Satze; Heerdegen a. a. O. II S. 1*.

lichen Verkehr, leitet die Geistesgeschichte, stellt die dazu nötigen Ausdrucksmittel her, ist kurz gesagt, innerhalb der gesamten deutschen Literatur das wichtigste. Soll auch das alles noch semasiologisch betrachtet werden, so muß es nach besonderen Gesetzen geschehen, und zwar vielfach nicht sprachlichen. Dagegen ist die hebräische Literatur an dem Zeitpunkte, der sie zur Geistesherrschaft bestellte, bereits fertig; politische Verschiebungen, das Einfluten fremder Kulturen isolieren die vorhandene hebräische Literatur und schneiden ihr die Möglichkeit ab, sich aus sich selbst heraus fortzusetzen.

Es ist freilich ein noch keineswegs gelöstes Problem, wann die tägliche und private Sprache der Juden soweit vom Hebräischen abgerückt war, daß dieses als eine andere Sprache oder Dialekt erschien, während jene sich vom aramäischen Sprachschatz und aramäischer Formenbildung regieren ließ. Das Problem ist dadurch nicht vereinfacht worden, daß man es mit Vorliebe als ein zugleich literargeschichtliches empfunden hat; je mehr Literatur, namentlich volkstümliche Lyrik, man nach dem Exil entstanden sein läßt, je dringender wird die Frage, wo die Leute sind, die die Sprache entsprechend beherrscht haben. Es ist eben fraglich, ob die Auskunft zureiche, sie hätten die Sprache nur in solchen Gedankenkreisen verwendet, in welchen sie ihrer von reichlichen Literaturvorlagen her hinlänglich sicher gewesen seien. Irgendwann, doch weiß man nicht, wie lange, mußte es einen bilingualen Zustand gegeben haben, und da er nicht peinlicher empfunden worden sein kann, wie der Unterschied zwischen Hausdeutsch und Vorstadtdeutsch, so könnte diesem Zustand längere Dauer zugetraut werden. Während desselben wäre nicht der Kultus das einzige Gebiet gewesen, da spezifisch hebräisch geredet wurde, aber er wäre samt seinen letzten Verzweigungen das Ferment gewesen, durch das das Absterben der alten Sprache lange verhütet wurde. Das erste Vordringen des Aramäischen datiert Wellhausen (Isr. u. Jüd. Gesch. 3. A. S. 160) schon von der gewaltsamen Volksmischerei der Assyrier her; diese Sprache wird von der zurückkehrenden Gola bereits als die herrschende im Lande angetroffen (ebda. S. 159).

Man darf glauben, daß die Gola zäh an der väterlichen Sprache festhielt (ebda. S. 163 Anm.); die Einsprachigkeit der Gola besagt das aber noch weniger als in ihrem babylonischen Aufenthalt; es blieb ihr schon nichts übrig, als die Sprache der im Lande vorgefundenen Bewohner mitzusprechen.¹ Soweit war ihr Hebräisch noch lebendig, daß es eine Formel wie ארץ אבות (zu unterscheiden vom Plural, der folgerichtig die Heiden meint, ebda.) hervorbringen konnte, welche nur in den Mund des „im Lande“ erst wieder heimisch werdenden Gola-Juden paßt.² Dagegen bringt die Berufung auf den Laien Nehemia, der seine Wirksamkeit hebräisch beschreibt, nicht viel ein. Denn dies Hebräisch ist auch danach. Es wäre zu überlegen, ob der Gebrauch des *modus energicus* als erzählendes Tempus, wie er der Gruppe von Schriften eigentümlich ist, zu denen Neh. zählt, nicht einfach als eine unrechte Analogie

¹ Im Exil wurden nach allgemeiner Annahme die genuin hebräischen Monatsnamen aufgegeben; die Zurückgekehrten entriß sie nicht mehr der Vergessenheit; die babylonischen Monatsnamen waren aber auch bei den Aramäern im Gebrauch. Eine Sprache, die um ihr Leben ringt, klammert sich sonst an derartige Positionen.

² „Das Land“ ist zunächst das aus dem Kontext zu erkennende; z. B. Ägypten Gen. 42, 6; Ez. 5, 5; Neh. 9, 10; Palästina Gen. 23, 7 12 f. Nu. 14, 9; Ez. 33, 2; wohl auch Jes. 24, 4. Der אדמה können jenachdem Hethiter, Kanaanäer, Judäer sein; immer ist er ganz objektiv benannt und nicht kritisiert. Eine Kritik liegt in dem Ausdruck auch nicht Lev. 4, 27. Der Gegensatz zum Fürsten ist sozial und politisch, aber ohne Tadel anerkannt, vgl. 2. Rg. 15, 5 (2. Chr. 26, 21); 16, 15; 21, 24 (2. Chr. 33, 25); 23, 30. 35 (2. Chr. 36, 1); 25, 3. 19; Jes. 24, 4; Jer. 1, 18; 37, 2; 44, 21; 34, 19; Ez. 7, 27; 45, 22; 46, 3. 9. Ja es liegt, wenn die Judäer bezeichnet werden, eher demokratischer Stolz darin, daß jeder vom Kultus und Gericht beachtet wird 2. Rg. 11, 14. 18 ff. (2. Chr. 23, 13. 20 f.), daß die Prophetie jeden angeht Hag. 2, 4; Sach. 7, 5. Aber an letzter Stelle, ferner 2. Rg. 24, 14 (und in der Gegenüberstellung von Hauptstadt und Land Ez. 12, 19; 39, 13?) gewahrt man den Anfang davon, daß der Ausdruck den bestimmten Sinn erlangt, durch den er ein Werturteil einschließt und damit erst zu einer Formel wird. Er ist ja zu einfach, als daß man ihn wegen der großen Masse von Belegstellen, die für ihn im A. T. vorliegen, für eine ständige Redewendung halten mußte. Auch als ständige Redewendung brauchte er an keine dieser Stellen eigens anzuknüpfen, denn es tritt an keiner der ironische Beigeschmack hervor, der für die Formel charakteristisch ist: Juden, Volksgenossen im heiligen Lande — und doch sind sie zu meiden.

zu **נִפְתָּח** zu gelten hat.² Doch mehr als dies gibt zu denken, daß Nehemia's Hebräisch an den kulturellen Errungenschaften seiner Zeit versagt: **נִפְתָּח**; **נִפְתָּח**. Einerseits zeigen Leute, die erwiesenermaßen Hebräisch erst hinzulernen mußten, eine erstaunliche Beweglichkeit in seiner Handhabung, wie Jesus Sirach. Das hohe Resultat, das sie erreichen, erfordert also nicht zu seiner Voraussetzung, daß sich das Hebräische im täglichen Verkehre behauptete. Andererseits gibt es kaum trefflichere Zeugen des täglichen Sprachzustandes als die Kinder; so wie sie sprechen, wird zu Hause, wird in Zukunft gesprochen. Neh. 13, 24 wird über Kinder geklagt, welche die Sprache ihrer jüdischen Väter überhaupt nicht anwenden, sondern nur die landesübliche ihrer Mütter, unter welcher mit Wellhausen das Aramäische zu verstehen ist.³ Von der Mischehe und ihrer Häufigkeit sind wir freilich nicht genau genug unterrichtet; man sollte meinen, daß sie bald sehr überhand genommen habe. Von dem Erfolge, den Nehemia bei jenen Eltern erzielte, kann man skeptisch denken.³ Jedenfalls für die zweite Hälfte der persischen Zeit nimmt Wellhausen an (ebd. S. 200), daß das Hebräische nur mehr als Literatursprache beibehalten wurde.

Zur Herrschaft also ist sie trotzdem gekommen, vielleicht gerade durch die erfahrene Isolierung zu einer verstärkten Herrschaft. Aber die hebräische Sprachentwicklung ist damit zu Ende; sie teilt sich in nur zwei Zeitalter: das vorliterarische und das literarisch belegte. Es fehlt aber ein auf die Literatur begründetes.

Noch kommen einige für die Erforschung des zweiten Zeitalters günstige Umstände in Betracht. Zwar das Leben ist bewegt genug gewesen, das Denken (ebendeswegen?), soviel wir sehen, war nicht sehr zersplittert, ziemlich beständig, seine Umwälzungen vor-

² Milder König, Lehrgeb. II, 2 S. 93 f.: spätere Autoren suchten eine voller klingende Verbalform. — Die Umschreibung „ich fühle mich bewogen, zu. . .“ für den erzählenden Kohortativ ist geeignet, die ganze Schwierigkeit dieser Zwittererscheinung anzusudeuten.

³ Gegen König, Einl. S. 99 u. A.

³ Bertholet, Stellung der Israeliten z. d. Fremden S. 152: „Ob Esra und Nehemia mit ihrem Werke ganz zu Ende gekommen sind? Vielleicht erklären sich einige Erscheinungen der Folgezeit am besten, wenn wir diese Frage nicht unbedingt bejahen.“

bereitet, und in der Öffentlichkeit verlaufend. (Übrigens scheint es einem immer wieder, man müsse damals überhaupt schweigsamer gewesen sein, als heute, nur wäre es ungeschichtlich, daraus auf eine gesteigerte und reichere Kontemplation jener Menschen zu schließen.) Die Kulturstände sind auch einfach und anhaltend. Wie hätte die Redeweise nicht ein gewisses Beharrungsvermögen erwerben sollen?

Wie Paul mit Recht gegen Steinthal einwendet, ist die Entstehung einer Volkssprache nicht derselbe, etwa nur proportional vergrößerte Vorgang, wie wenn ein Kind sprechen lernt. Denn dem Volke ist nicht in demselben Sinne wie dem Kinde ein Subjekt immanent. Das Volk ist ein Aggregat von Subjekten; seine Einzelpersönlichkeiten können ehemals origineller geraten sein als im Zeitalter der Volksschule und Uniformen. Vielleicht aber waren sie nicht ebenso im Stande, sich als die Persönlichkeiten von Originalität, die sie waren, auch zu geben. Denn das wirtschaftliche und kulturelle Leben war nicht so reich gegliedert, die Einzelnen hatten verhältnismäßig einheitliche und gemeinsame Lebensbedingungen und Lebensgüter. Dafür, daß in diesen Dingen Spezifikation eintritt, sorgt am nachhaltigsten die Literatur. Ihr ist es zuzuschreiben, daß Geisteserrungenschaften nicht wieder verloren gehen, wenn ihr Erfinder vom Schauplatz der Menschen abtritt. Sie überwindet das Ephemere, das allen Individualschöpfungen anhaftet. Was der Einzelne insbesondere an Seelengütern aufzuweisen hat, kann nunmehr aufbewahrt werden, viel verlässiger, als wenn die Art der Eltern in den Kindern fortlebt, und es kann einem viel größeren Kreise von Erben und unmittelbarer ausgehändigt werden; der Einfluß des Einzelnen besteht in dem Kreise, aus dem er mit Tod ausscheidet, noch fort; hiermit hört der geschichtliche Einfluß einer geistigen Individualität auf, ein zufälliger und gelegentlicher zu sein, der schleunig wieder nivelliert wird; das Individuelle bleibt — mit unvermeidlichen Abstrichen — erhalten, kann vergleichend bearbeitet und stetig fortgebildet werden. So werden die Lebensideale, die Berufe, weiter die Lebensbedingungen individuell verschiedenere, und mit ihnen allmählich

auch das Sprechen der Einzelnen. Es findet innerhalb der literarisch belegten Zeit des Hebräischen ein Übergang statt von einem mehr gattungsmäßigen Sprachzustande zu einem mehr individualistischen; die Voraussetzung zu diesem Übergang liegt in der Literatur selbst. Die Tatsache des Übergangs gemahnt den Semasiologen bereits an die ihm gezogenen Schranken; denn sein Gebiet ist hauptsächlich die Zeit, da die Volksangehörigen sich mehr übereins ausdrücken, die Zeit weitgehender Gleichartigkeit und Gleichzeitigkeit des Sprechens bei Vielen. Mit diesem Übergang wird das Ansehen der Literatur stets größer; er ist es, der sie zur Herrschaft im sprachlichen Leben eines Volkes führt. Es wird wohl die Behauptung erwartet, daß die Propheten im Zeichen dieses Übergangs stehen; freilich in dieser Allgemeinheit ist mit ihr wenig gedient und ist sie auch nicht richtig. Andererseits sind alte Geschichtsquellen von dem Übergang nicht unberührt. Endlich wird die Literatur selbst zum Hemmnis individuellen Sprechens; sie macht möglich, ihm das traditionelle gegenüberzustellen. Da liegt über dem Individuellen eine Decke; in den vergangenen Sprachzustand kann sich der Verfasser mit Hilfe seiner wenigen Vorlagen nur unvollkommen versetzen; es ist nur gut, daß er, weil er sich einen solchen Stil wählt, auch nicht allzuviel Eigenartiges zu sagen hat. Weniger zum Verständnis der alten Sprechweise, als zu ihrer äußeren Kenntnis trägt er viel bei.

Eine Reihe Monographien zur hebräischen Wortforschung liegt bereits vor. In denselben sind, wie es auch das Natürliche war, hauptsächlich theologisch wichtige Begriffe, bez. die zu ihrem Ausdruck dienenden Lautgebilde, untersucht worden. Auf solchen Einzeluntersuchungen fußen die vorliegenden Ausführungen; die Bedeutung eines Programms beanspruchen sie daher nicht; sie blicken ebenso rückwärts wie vorwärts.

Ihre konsequente Durchführung würde nicht eine ermüdende Aufzählung des bereits durch das Lexikon Bekannten erheischen. Auch abgesehen davon, daß Wichtiges bereits getan ist auf dem besprochenen Arbeitsgebiete. Denn viele Begriffe der Hebräer

haben keinen nennenswerten Bedeutungswandel durchgemacht, oder nur einen individuellen, oder einen, der sich als ein einfaches Beispiel zu einem altbekannten Tropus zu erkennen gibt.

Andere aber sind durch die Jahrhunderte energisch, unter mehrmaligem und deutlichem Bedeutungswandel, bearbeitet worden. Gehören die Worte und Begriffe, welche der Forschung das Meiste zu schaffen machen, der biblischen Theologie an, so ist das ein Symptom, in welcher Beziehung die Hebräer für die Geistesgeschichte der Völker Bedeutung haben.

Unter den bereits vorhandenen lexikalischen Einzeluntersuchungen ist, ohne daß hiemit ein Tadel über eine von ihnen ausgesprochen wäre, keine, die das Schema für alle folgenden abgeben könnte.¹ Das liegt vielmehr an der Eigenart der Bedeutungsübergänge. Sie erfolgen nicht nach Sprachgesetzen. Einer ausschließlich philologischen Behandlung ausgesetzt, behalten sie vielfach den Charakter willkürlicher, ja frappanter Ereignisse.

Man hat sie daher zeitweise als ganz subjektive Vorgänge² beiseite getan, und sich damit begnügt, sie unter Apperzeption und Assoziation zu subsumieren, deren psychologisches Verhältnis untereinander von Wundt dahin bestimmt wird, daß die letztere eine passive Apperzeption sei.³ Von beiden Ausdrücken wurde in dieser Untersuchung möglichst abgesehen. Denn in den Bezeichnungen „Isolierung, Determination“ sind schon deutlichere Bezeichnungen hergestellt worden, als daß man jener nicht gelegentlich entraten könnte. Ja es gibt eine Assoziation nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Sprachwissenschaft.

¹ Doch dürfte es das Natürliche sein, die Betrachtung einer Wortsippe zu eröffnen mit demjenigen Sprachgut, mit welchem sie dem gemeinsemitischen Kreise angehört; daran hätten sich dann jene Lautgebilde und Bedeutungen anschließen, die sich nur in einer Tochtersprache finden. Diese letzteren interessieren mehr.

² v. d. Gabelentz, d. Sprachwissenschaft S. 226. 229.

³ Z. B. System d. Philos. S. 567; über die von der Sprache ausgehende Rückwirkung auf die Denkkakte ebda. S. 569. Völkerpsychol. II S. 454: Welcher Art die dem Bedeutungswandel zugrunde liegenden psychischen Vorgänge sind, das kann sich nur aus der Untersuchung der einzelnen Erscheinungen selbst ergeben.

Nur im letzteren Sinne war daher hier der Ausdruck zu verwenden.

Indem Wundt an den apperzeptiven Prozessen bei jeder Gelegenheit ihre Phantasie- und Willensseite betont gegenüber ihrer im engeren Sinne intellektuellen Seite, — erinnert er den Sprachforscher, warum die Bedeutungsübergänge nicht an jedem Worte nach denselben Regeln und in denselben Stufen verlaufen. Mit den Lautgebilden schalten eben Individuen, schaltet deren Kultur und Geschichte. Die Einflüsse, die sie auf den Sprachgebrauch ausüben, unterliegen zweifellos auch Gesetzen, jedoch allgemeiner Natur. Darum findet eine lexikalische Einzeluntersuchung ihren Weg nicht in einer früheren vorgezeichnet; er ergibt sich ihr vielmehr aus ihrem Gegenstand, genauer aus dem Verhältnis zu der noch bekannten geistigen und kulturellen Geschichte derer, die hebräisch gesprochen haben.

Gleichwohl lassen sich an den bereits vorliegenden Einzeluntersuchungen mit Nutzen für die zu befolgende Methode zweierlei Wege beobachten.

Die einen¹ stellen in den Mittelpunkt einen hervorragenden, irgendwie denkwürdigen Begriff, bez. mehrere unter sich verwandte Begriffe, und vergleichen alle hierfür in einer Sprache oder Sprachfamilie vorhandenen Ausdrucksmittel. Der Vorteil besteht hauptsächlich in einem straffen sachlichen Zusammenhang aller Ausführungen. Die Ausdrücke werden unter dem Gesichtspunkte ihrer inhaltlichen Verwandtschaft erörtert, ihr Vergleich lehrt, wie sie sich durch einen besonderen Nachdruck, den jeder von ihnen dem Gemeinsamen in einer Beziehung beilegt, oder sonstwie unterscheiden. Namentlich wegen letzterer Ergebnisse wird diese Betrachtungsweise, die synonymologische, nie ganz entbehrt werden können.

Die anderen² erwählen ein einzelnes Lautgebilde und ver-

¹ v. Orelli, *Synonyma der Zeit und Ewigkeit*; Ryssel, *Syn. d. Wahren und Guten in d. semit. Spr.*, Leipziger Dissert. 1872.; von Gall, *die Herrlichkeit Gottes u. a.*

² Z. B. Baudissin, *Begriff d. Heiligkeit im A. T.*; *Studien z. sem. Rel.-Gesch.*

folgen seine sprachliche Anwendung durch alle seine Derivate hindurch. Auf eine sachliche Verwandtschaft aller Gedanken, zu deren Ausdruck das Wort und seine Derivate dienen, muß hier von vornherein verzichtet werden. Den Mittelpunkt der Ausführungen bildet eine Buchstabengruppe, der Zusammenhang der Erörterungen ist also nur ein äußerlicher.¹ Diese Betrachtungsweise könnte für eine etymologische erklärt werden. Hierauf wäre aber zu erwidern, daß die Etymologie in dem synonymologischen Verfahren auch nicht zu entbehren ist; man möchte doch sehen, wo die sprachlichen Ausdrucksmittel herkommen, in wiefern sie dazu taugen, wozu sie verwendet werden; oft zeigt die etymologische Herkunft an, welche Seite des Begriffs im Vordergrund steht, wenn er so und nicht anders lautlich ausgedrückt ist; die Etymologie kann da zu einem plastisch vertieften Verständnis des Gegenstandes verhelfen. Ist sie demnach für das synonymologische Verfahren notwendig, so ist doch minder sicher, ob sie dort auf einem gesunden Boden steht. Die Gefahr, daß etymologische Zusammenhänge nach Maßgabe begrifflicher konstruiert werden, liegt wenigstens nahe. Was dann wie ein Übergriff der Etymologie aussieht, ist in Wahrheit ein ihr angetaner Zwang, an dem sie sich nun rächt. Im Zusammenhange damit ist gegen das synonymologische Verfahren noch einzuwenden, daß es die Probleme modernisiert. Zum Gegenstande macht es einen Begriff, der heute einen so und so bestimmten Inhalt hat, — um vielleicht zu entdecken, daß mit diesem Inhalt der Begriff einstmals überhaupt nicht gedacht wurde; seine einzelnen Merkmale wäre vielleicht vorhanden, aber nicht ihre Zusammenfassung, auf die es eben ankäme, u. dgl.

Bd. II; Kautzsch, über die Derivate des Stammes פָּרַח , Tübinger Univ.-Schr. 1881; mit Ergänzungen Wildeboers in dieser Zeitschrift 1902 S. 167; Herrmann, Idee der Sühne etc. (über כָּפַר). Ein rein profaner Stoff war לֵב (Hoffmann, Lexikalisches, ebda. Bd. I S. 336; II 53 ff.

¹ Daß sie dennoch nicht nur Wortgeschichte, sondern auch Begriffsgeschichte, um mit Wundt (a. a. O. II. S. 431 f.) zu reden, bieten, wird im Folgenden erhellen; das zeigen am besten die kleineren Proben von Semasiologie, zu denen Wellhausen sich in „isr. u. jüd. Geschichte“ mehrmals in höchst instruktiver Weise veranlaßt gesehen hat, 3. Aufl. S. 85. 89. 163. 178. 212. 214. 296. Goldziher, Mythos etc. S. 141 f. 275 f. 295 f.

Überhaupt war die Mahnung zur Vorsicht vor allen etymologischen Gewaltstreichen (bei Kautzsch, a. a. O. S. 3 ff.) überzeugend und notwendig; Kautzsch und v. d. Gabelentz verweisen gelegentlich auf „Begriff“: *niemand denkt mehr daran, daß dies Wort von „(be-) greifen“ kommt; der sog. sinnliche Grundbegriff des Verbums ist in diesem und in vielen Fällen ohne Belang für den geistigen Inhalt des Derivats. Die Apperzeption selber ist es, welche den etymologischen Zusammenhang unter die Schwelle des Sprachbewußtseins hinabdrückt; er ist nicht mehr die maßgebende Instanz, um die Wortbedeutung zu erkennen. In einer dem synonymologischen Verfahren gegenübergestellten Betrachtungsweise darf daher der Etymologie nicht mehr überlassen werden als die Abgrenzung des Gegenstandes der Untersuchung; begriffen werden aber soll er auf dem bedeutungsgeschichtlichen Wege.*

Noch durch eine weitere Einsicht wird das Vertrauen darauf, daß es zum Verständnis eines Wortes genüge, seine Herkunft etymologisch zu kennen, erschüttert: verfolgt man dieselbe bis an die einfache Verbindung von Wurzel und sinnenfälliger Grundbedeutung, so wird jenseits ihrer durchaus nicht jene *tabula rasa* angetroffen, die man stillschweigend erwartete; eine Erwartung, die schon M. Müller (Das Denken im Lichte der Sprache S. 191) in einer Hinsicht lebhaft bekämpft hat. Andererseits wer die Bedeutung der Wörter eruieren wollte, ohne auf ihre oder ihrer Wurzeln überlieferte sinnenfällige Grundbedeutung zu achten, verfiel dem Experiment. Weil also kein besserer Ausgangspunkt zu finden ist, so muß ihn die überlieferte sinnenfällige Grundbedeutung abgeben, damit ist aber der etymologische Zusammenhang der zu untersuchenden Worte erfordert. Die Grundbedeutung ist freilich damit noch nicht über allen Zweifel erhaben. Durch die Beobachtung anderweitiger Verwendungen des nämlichen Wortes kann ein Versuch, sie zu modifizieren, nahe gelegt werden; theoretisch ist nicht ausgeschlossen, daß sie überhaupt umgestoßen wird; unter allen Umständen aber besitzt sie für eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung einen wenigstens regulativen Wert. v. d. Gabelentz (a. a. O. S. 227) bedient sich des Bildes, daß die Wortbedeutungen

wie konzentrische Kreise um einen Mittelpunkt herum liegen; dieser ist die Grundbedeutung. Man könnte hinzufügen, daß auf den Peripherien der Zirkel vielleicht neu eingesetzt wird zu weiteren Kreisen; die Notwendigkeit, den ersten Mittelpunkt zu haben, fällt aber nicht fort.

Wie die hebräische Sprachgeschichte verläuft, ist kaum zu befürchten, daß jemals für eines ihrer Worte eine falsche Grundbedeutung überliefert worden ist.¹ Doch das ist eine Eigenheit dieses Sprachgebietes und muß a priori dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist ungeachtet ihrer auch der nur regulative Wert der sinnfälligen Grundbedeutung für alle Worterklärung in der Gegenwart noch nicht unbedingt anerkannt. Es besteht vielmehr die Neigung, für die Bedeutung eines Wortes bald die Mehrzahl seiner Verwendungsfälle, bald besonders markante Fälle entscheiden zu lassen; ohne zu bedenken, wie zufällig jene in unseren Händen befindliche Mehrzahl zusammengekommen sein mag, oder wie individuell gefärbt bis zu bewußtem Gegensatz gegen den herkömmlichen Gebrauch der lebenden Sprache der Gebrauch des Wortes an der markanten Stelle vielleicht ist. Der Einfluß einer früheren Theologie, welche das Schrifttum statt der Sprache nahm, ist hier noch nicht überwunden. Es sind da noch nicht alle Konsequenzen gezogen aus einer Erkenntnis, die sich heute allgemeiner Zustimmung erfreut: die Lautgebilde, deren sich die Religiosität bedient, sind der profanen Sprache entlehnt. Die Bedeutungen nur, welche die Religiosität an den entlehnten Lautbildern schafft, können dann je nach der Intensität der Religiosität der Sprechenden in ihr tägliches Lexikon übergehen und wären hiedurch profanisirt. Ob eine Religion, wie andere Kulturfaktoren auch, sprachbildende Kraft besitzt, das kann sie an der Bedeutungsgeschichte der Wörter zeigen.²

¹ Im allgemeinen optimistisch scheint in dieser Angelegenheit Wundt zu denken II S. 427 f.

² v. d. Gabelentz, a. a. O. S. 229 bringt deutsche Beispiele für folgende Entwicklung: ursprünglich profan — für Geistliches monopolisiert — wieder profan, nämlich „taufen“ und „beichten“. — Im allgem. vgl. auch M. Müller Das Denken etc. S. 462; Wundt II 448 über „Werterhöhung“.

Spezifische Laute kreiert sie nicht, nicht einmal Interjektionen; so bildet sie auch keine Grundbedeutungen; solche übernimmt sie.

Will man z. B. genauer eruieren, was das Charakteristische sei für $\gamma\gamma\eta$ inmitten anderer lobender Worte für die Gottheit, so führt es zu nichts, die Stellen zu verhören, an welchen es in religiösem Sinne gebraucht ist.¹ Es gibt ja auch Wörter, die uns nur so überliefert sind, z. B. $\psi\psi$. Dies ist einer der Fälle, in denen selbst die Etymologie keine verlässigen Ausgangspunkte mehr beibringt; die Einsicht in die Eigenart des Begriffs wird dadurch nur erschwert, das Fehlen profaner Stellen von Baudissin daher mit Recht beklagt a. a. O. S. 19. Jenes Lautgebilde $\gamma\gamma\eta$ ist nicht behufs Benennung einer religiösen Größe zusammengesetzt worden; ist es aber von der religiösen Sprache durch Übertragung usurpiert, so mag an der reichen und vollen Bestimmtheit der Grundbedeutung eine Abschwächung oder Reduktion² erfolgt sein, ja sie mag überhaupt zurücktreten. Für den Historiker folgt daraus aber nicht, daß die Grundbedeutung ihm entbehrlich sei. Ohne der Fiktion zu verfallen, daß „der Zusammenhang zwischen dem durch Apperzeption gewonnenen geistigen und dem physischen Grundbegriff dem Sprachbewußtsein der Schriftsteller allezeit gegenwärtig“ gewesen sei (Kautzsch, a. a. O. S. 4), darf man hier wiederum unterscheiden zwischen dem Schriftsteller und dem „etymologischen Bewußtsein“ (v. d. Gabelentz a. a. O. S. 385. 215) der Sprache selbst, wenigstens, wenn eine Wendung in der Bedeutung offensichtlich nicht einem Einzelnen angehört, sondern der Sprachgemeinde. An der Grundbedeutung, bez. der in Folge ihrer herrschenden profanen Bedeutung war etwas, das machte den so und so lautenden Ausdruck für die zu benennende religiöse Vorstellung geeignet. Es hat da einen Akt, wie die Berührung zweier Potenzen gegeben, und daß die eine von ihnen, nämlich das schon vorhandene Wort,

¹ Es bleibt dann nichts übrig, als bedingungslose Hinnahme dessen, was ein Späterer sich unter dem Begriff gedacht hat, der sich über ihn ausgesprochen hat, also $\mu\psi\alpha\lambda\omicron\psi\epsilon\sigma\iota\alpha$, $\epsilon\psi\psi\epsilon\sigma\iota\alpha$ u. dgl. Nach v. d. Gabelentz passen Übersetzungen meist wie der rechte Stiefel auf den linken Fuß.

² Die „Aphäresis“ M. Müllers u. A.

bereits in geschwächtem Zustande zur Berührung gekommen sei, nämlich durch Aphäresis, das von allen Wörtern ohne Unterschied gelten zu lassen, wäre vorschnell. Es gilt eben von denjenigen, an welchen Aphäresis möglich ist, an reich determinierten Vorstellungen, an Bezeichnungen für Kulturerrungenschaften. M. Müller hat das Beispiel gubernator: Primär derjenige, welcher das Steuer bewegt. Darnach wird der Zweck dieses Tuns, nämlich die Richtung des Schiffs auf sein Reiseziel, das derart Überwiegende in der geschlossenen Vorstellung, daß die mechanische Tätigkeit, die diesem Zwecke dient, und ihr Werkzeug innerhalb der Vorstellung vernachlässigt werden. Durch diese Aphäresis ist nunmehr das subst. reif für den „Staatsmann“, weil auch dieser eine Mehrheit in ihrem Interesse „lenkt“. Was dagegen an den Bezeichnungen für die Erinnerungsbilder solcher Sinneswahrnehmungen, die als unzusammengesetzte empfunden werden, noch der Aphäresis verfallen kann, ist wenig genug. Dahin sind aber die einfachen Qualitätsbezeichnungen, die Funktionen etc. zu rechnen, ein Sprachmaterial also, dem ein großer Prozentsatz des Wurzelschatzes einer Sprache, ihrer sinnenfälligen Grundbedeutungen angehört. Die Aufgaben der Aphäresis wachsen mit der Richtigkeit des Denkens. In den dem Naturzustande angenäherten Lebensverhältnissen wäre sie vielfach zweckwidrig, und sind einmal Bezeichnungen für einfache Qualitäten und Funktionen herausgearbeitet, die der Sprache natürlich nicht in den Schoß fallen, so entziehen sich diese Bezeichnungen dem Spielraum der Aphäresis.¹ Im Falle, daß eine religiöse Vorstellung zu einem solchen einfachen Ausdrucke kommt, muß es dessen Grundbedeutung sein, welche etwas der Eigenart der ersteren Entgegenkommendes aufweist; ein Gefäß, das seines Inhalts würdig ist, läßt ihn dann auch von außen noch ahnen. Achtet man auf die der religiösen vorhergehende Bedeutung eines Wortes, das der religiösen Sprache

¹ Auch den Vorgang der Isolierung denkt Kautzsch (a. a. O. S. 6 f.) „so, daß dem Sprachbewußtsein der ganze Komplex von Empfindungen und Eindrücken vorschwebt, die durch bestimmte Lautverbindungen in ihm erweckt werden“. Das wäre das Gegenteil von Aphäresis.

einverleibt ist, so weist sie hin auf die eigentümliche Prägung der zugehörigen religiösen Vorstellung zur Zeit ihrer Vordringlichkeit, und erleichtert so dem Beobachter den Schritt vom Allgemeinen ins Lebendige, bez. in das, was einst lebendig war; hierum aber ist es dem geschichtlichen und letztlich auch dem theologischen Erkennen zu tun.

Das, was bei der erstmaligen Berührung lebendig war, ist später vielleicht zu einer bloßen Hülse geworden; und sie kann abgestreift werden, ohne daß dann nur eine blutleere Abstraktion übrigbleibt; denn es kann inzwischen anderweitig Leben zugeführt worden sein. Solche Verschiebungen sind recht eigentlich die Gegenstände der bedeutungsgeschichtlichen Betrachtung. Sie erfolgen alle an einem Objekt, das als ein feststehendes mit Hilfe der Etymologie erkannt worden ist. Das berechtigt denn auch dazu, von einem synonymologischen Verfahren abzustehen und eine Abgrenzung des Gegenstandes der Untersuchung nach seinen etymologischen Zusammenhängen vorzuziehen. Die sind wenigstens objektiv und sinnfällig vorhanden. Dagegen reichen sie durch heterogene geistige und kulturelle Gebiete hindurch; das Band, das von einem zum andern zieht, ist nur ein Klang. An dem Klange aber hört man, wie das hebräische Denken verläuft; nicht systematisch; naiv, impulsiv, oft dichterisch, wie es bei Menschen mit augenblicklichen Bedürfnissen,¹ geschichtlichen Bedingungen und bestimmten Interessen sein muß.

Ein Vergleich der Bedeutungsgeschichte mit der nationalen liegt nahe. Diese hat es mit wechselnden Generationen zu tun. An denselben zeigen sich aber beharrende Momente; sie werden unter dem Begriff der Rasse zusammengefaßt. In der Wortforschung sind Wurzeln samt Grundbedeutungen das Konstante, das auf den Vollzug des Übergangs einwirkt, mag es hernach auch noch so latent werden.

¹ Wir verdanken M. Müller den Hinweis, daß gemeingültige Metaphern dem Zwange, sich fortzubilden, entspringen, dem die noch arme Sprache durch die auf sie einstürmende Wirklichkeit ausgesetzt wird; ein künstlerisches Spiel kann man in ihnen nicht sehen.

Nicht in direkter Deszendenz stammen in der Regel die verschiedenen Anwendungen eines Lautgebildes von der Grundbedeutung ab; aber sie erhält im genealogischen Stammbaum der Bedeutungsentwicklungen — der freilich in vielen Fällen bei unserer Kenntnis der Sprache ein Postulat bleibt — ihre Stelle, sodaß sie mittelbar oder unmittelbar einer der Faktoren ist, ohne die neue Bildungen und Bedeutungen nicht zu stande kämen. —

„Die Bedeutungsgeschichte ist ein Stück Geistesgeschichte“.¹

Der mehr oder weniger lückenhafte Stammbaum eröffnet Einblicke in die hebräische Psychologie. Auch, daß sie sprunghaft vorgehen kann, wäre eine Erkenntnis (vgl. Wundt S. 583).

Die Begehung ihrer vermeintlichen Zickzackwege kann übrigens dem Gedächtnis und der Benutzung des Lexikons unmittelbar zu Hilfe kommen.

Andrerseits bildet die Psychologie der Hebräer eine Pforte zum Verständnis ihrer Religiosität. Man könnte die scheinbar, und in ihrem Ausgangspunkte tatsächlich, etymologische Wortforschung, um anzudeuten, wo ihr Wert liegt, die psychologische nennen, müßte nicht der synonymologischen zugestanden werden, daß auch sie bis zu einem gewissen Grade Erkenntnis der hebräischen Psyche bringen kann.

Die neuere Psychologie betont unermüdlich die Wichtigkeit der Gefühlselemente, die zu jedem psychischen Gebilde gehören. Wenn aus dem Gebiete des Sinnenfälligen Bezeichnungen für Unsinnliches, einschl. Religiöses, gewählt werden, so wird die Wahl geleitet von der Gleichheit oder Ähnlichkeit der zu beiden Vorstellungen gehörigen Gefühle. Wer einen starken Eindruck von etwas Unsinnlichem erzeugen will, sucht für es nach neuen, noch sinnlich lebendigen Ausdrücken² und zwar unter Verwertung der immer bestehenden Wechselbeziehungen zwischen Vorstellungen und Ge-

¹ Wundt, Völkerpsychol. II S. 438. 442: „geistige Vorgänge sind als die nächsten Ursachen bestimmter Begriffsentwicklung und ... Bedeutungsänderungen anzusehen.“

² Wundt a. a. O. S. 520.

fühlen. Durch genaueres Zurückdenken hebräischer Ausdrucksweisen in das Sinnenfällige, aus dem sie genommen sind, versetzt sich also der Ausleger nach Möglichkeit in jene Gefühlsreihen zurück, die den Ausdrücken und den mit ihnen verbundenen Vorstellungen anhafteten. Es ist klar, erst dann, wenn dies gelungen ist, steht unsere Erkenntnis in einem straffen Konnex mit derjenigen Vorstellungswelt, um derentwillen die hebräische Sprache studierenswert ist. Dazu verhilft aber gerade die Geschichte der Bedeutungsübergänge im Hebräischen, und somit wird sie gleichermaßen wichtig für den wissenschaftlichen wie für den praktischen Ausleger.

Schließlich ist die Bemerkung kaum nötig, daß hier nur der Einfachheit halber so geredet wurde, als finge die Bedeutungsentwicklung immer dann an, wenn die etymologischen Vorgänge abgeschlossen sind. Nicht darauf, wie beide Prozesse in den einzelnen Fällen chronologisch verteilt und angeordnet sind, kam es hier an, sondern auf ihre prinzipielle Unterscheidung.

Studien im griechischen alten Testament.

Von Max L. Margolis.

I.

Auf meinen „Entwurf zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Äquivalente in der Oxforder Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament“, der in dieser Zeitschrift (XXV [1905], 285ff.) erschienen ist und nächst der Darlegung der bei der Neubearbeitung zu befolgenden Methode einen Probeartikel (μένειν) bietet, habe ich noch zwei andere Artikel folgen lassen, καίειν in dieser Zeitschrift, XXVI (1906), 85ff. und λαμβάνειν in dem in Chicago erscheinenden AJSL, XXII (1906), 110ff. Sämtliche drei Artikel, eben nur Probeartikel, nehmen nur selten bezug auf andere Ausgaben der Septuaginta als die von Swete oder auf die Tochterübersetzungen. Ich habe seitdem einige kleinere und größere Artikel (im besondern σάλος, τήκεσθαι, ἀγαδός, ἀγαλλιᾶσθαι einschließlich der Derivata und Komposita) ausgearbeitet, wobei zu jeder Stelle Holmes-Parsons und die Tochterübersetzungen, soweit ich sie besitze, und für die Genesis die soeben erschienene große Cambridger Septuaginta zur Vergleichung herangezogen wurden. Da die von mir unternommene Bearbeitung der Oxforder Konkordanz, die ungemein zeitraubend ist und der ich eben nur die mir neben meiner Lehrtätigkeit zu Gebote stehende geringe Muße zu geben imstande bin, eine notwendig langwierige sein wird, will ich mir erlauben, unter der obigen Überschrift die sich bei meiner Arbeit ergebenden Resultate und Beobachtungen, wie sie, wenn das ganze Werk zu Ende geführt ist, in der Einleitung ihren naturgemäßen

Platz finden werden, den Lesern dieser Zeitschrift von Zeit zu Zeit vorzulegen.

Es gilt nämlich den Apparat zu sichten und mit dem Wuste der Varianten, die zu registrieren und in aller Fülle und Genauigkeit vorzulegen höchst verdienstvoll ist, doch einmal ernsthaft aufzuräumen. Es gibt natürlich keine entschieden belanglose Variante: nur muß dieselbe unter den rechten Gesichtspunkt gestellt werden. Der größere Teil des Apparates kommt der inneren Geschichte der griechischen Übersetzungen zugute. Beobachtungen, die sich auf Orthographie, Grammatik und Lexikon beziehen, liefern eine vorbereitende Materialsammlung für eine zukünftige Grammatik und ein zukünftiges auf der Höhe der gegenwärtigen Erforschung der κοινή stehendes Lexikon der biblischen Gräzität. Synonyme Varianten namentlich besitzen großen semasiologischen Wert. Bei Dubletten (Verschmelzung zweier Lesarten) gelingt es oft, die eine als aus einer parallelen Übersetzung herübergenommen zu erweisen. Amplifizierende und glossierende Varianten sind für die Exegese wichtig. Hebraisierende und gräzisierende Lesarten sind Hilfsmittel zur Charakterisierung von Handschriften und Handschriftengruppen. Innergriechische Verderbnisse tragen nicht nur zur Kenntnis der griechischen Schrift und Aussprache bei, sondern auch zur allgemeinen Textkritik. Wenn auch an allem diesen die auf den Urtext sich beziehende Textkritik nur ein indirektes Interesse hat, insofern nämlich alles mit der hebräischen Vorlage in keiner Beziehung stehend durch den Eliminierungsprozeß als solches gekennzeichnet wird, sind diejenigen Varianten von direkt kritischem Werte, die sich auf solche in der Vorlage zurückführen lassen. Selbst wo alle Zeugen übereinstimmen, wird man hier und dort zur Konjekture greifen müssen, die durch die aus sonstigen analogen aktuellen Variationen gewonnene Kenntnis der Variationsmöglichkeit an die Hand gegeben und zur Gewißheit erhoben wird. So kann muß die Übersetzungsart der Vertenten im allgemeinen sowie des einzelnen Vertenten im besondern genau beobachtet werden. Dabei fällt so manches Wichtige ab, das sich für die

Geschichte der ältesten hebräisch-aramäischen Grammatik und Semantik sowie der biblischen Exegese verwerten läßt; aber auch die kritische Feststellung der Vorlage wird um so erfolgreicher sein, je mehr Dinge, die mit dem Gegenstande in keiner unmittelbaren Beziehung stehen, ausgeschieden werden. Wenn dann diese vielseitige Untersuchung zu Ende geführt ist, kann man apodiktisch urteilen: Also las die Vorlage. Allerdings werden gar manche Probleme einer Lösung trotzen; auch sonst dürfte ein leiser Zweifel oder ein Fragezeichen angebracht sein.

Ich lasse nun meine Beobachtungen in der eben angedeuteten Klassifizierung folgen:

A. Innergriechisches.

1. Orthographisches.

a) Iota subscriptum weggelassen (Winer-Schmiedel, § 5, 11):

Jd. 19, 22 τη καρδια 75 (daraus wohl ἡ καρδια 19; oder Kontamination mit der hebraisierenden LA. in B. alii (s. unten 7, e); καρδια 30 mag in derselben Weise entstanden oder aus καρδιαν (vgl. την καρδιαν 59) entsteht sein.

III K. 8, 66 ἀγαθῇ καρδια 134; daraus ἀγαθῇ καρδια A. alii, ἀγαθῇ ἡ καρδια B. alii; vgl. ἐν ἀγαθῇ καρδιᾳ 246 — حط حط 5^b und ohne ἐν 82. 93. 120 (adscriptum!); s. unten C, 1, 1.

II Ch. 7, 10 ἀγαθῇ καρδια 64. 119. Ald. für ἀγαθῇ καρδιᾳ BA. alii (s. unten C, 1, 1).

b) Schwund des ι in ει vor Vokalen (W.-S., § 5, 12, a):

Die Schreibung ἡχρεώθησαν findet sich Ps. 13 (14), 3 und 52 (53), 3 in B^{*}; Je. 11, 16 in B^{*}Q^{*}. 26. 86; ἀχρεῶσαι I Es. 1, 53 (56) in B^{*}.

c) Vertauschung von ει und ι (W.-S., § 5, 13):

Jd. 8, 32 πολεια (s. unten 8, e) für πολία N. alii.

IK. 25, 31 αγαθω cum σι supra lineam 71 für ἀγαθώσει.

d) Itazismus im allgemeinen (W.-S., § 5, 16):

Je. 51 (44), 27 αγαθηναι 36. 48 für ἀγαθύναι.

Jd. 11, 25 κρησσον 19 für κρεισσον 71. 106. 128 (s. unten, g).

IK. 25, 31 αγαδωση 106 für αγαδώσει 29. alii.

Jd. 17, 13 αγαδυνη 63 für αγαδυνεϊ.

Ps. 38 (39), 11 εξετεινας 214 für εξετηνας (fehlerhafte LA;
s. unten 8, a) 154.

Ps. 30 (31), 7 ελεη 185 ελαιη 188 für έλέει cet.

Ps. 34 (35), 27 εὐφρανθειωσαν 111 für -θήτωσαν cet.

e) Wechsel von η und ει (W.-S., § 5, 17):

Nu. 10, 32 -σει 75. 106. Compl. für -ση.

Jd. 10, 15 ἀρεσκει (nach ἄν, ἑάν) 19. 55. 75. 82. 121 für
-κη; 19, 24 dieselbe schlechte Orthographie in 59. 75. 106.

Ze. 3, 12 -σει 62. 106. 147. 153. Compl. für -ση.

Da. 3, 19 Θ εκκαει 35 für -αῖ.

f) Wechsel von αι und ε (W.-S., § 5, 18):

Le. 8, 32 κατακαυσεται 54. 56. 75. 82. 106 für -σετε GM. alii.
ἀγαλλιάσθαι für -σθε Ps. 2, 11 in 114. 172. 184; 31 (32), 11
in 165. 184. 285; 32 (33), 1 in 222.

Ps. 12 (13), 4 ἀγαλλιάσοντε in 195 für -νται.

Ps. 30 (31), 7 ελαιη 188 für έλέει (s. oben, d).

g) Vernachlässigung der Quantität (W.-S., § 5, 19):

Jd. 11, 25 κρησσον κρεισσον (s. oben, d) für κρείσσων A. alii.

Jd. 19, 9 αγαδυνθητο 134 für -θήτω A. alii; ibid., 6 αγα-
δυνθήτο 75 für -τω MN. alii; Ps. 34 (35), 27 μεγαλυνθητο 185.
201 für -θήτω KAR. alii.

Ps. 12 (13), 5 ἀγαλλιασεται 171 für -σεται cet.; dieselbe
schlechte Schreibung Ps. 13 (14), 7 in 199 bei derselben Form.

IK. 20, 7 αγαδῶς 242 für αγαδῶς; ibid., 15, 28 αγαδον 242
für αγαδῶ BA. cet.; Ps. 15 (16), 2 τον αγαδον 197 für τῶν
ἀγαδῶν KARU. alii; Ec. 2, 26 το αγαδον 261 für τῶ αγαδῶ cet.;
Ps. 36 (37), 27 αγαδων 173* für αγαδόν cet.

Jd. 11, 25 αγαδότερος 131 für -θώτερος B. alii (Kühner-
Blass, I¹, § 154, 1 und Anmerk. 3). [Wie bei der Komparation,
findet sich ω statt ο nach einem kurzen Vokal auch vor dem
Suffix -σύνη (K.-B., I¹, § 330, 12; W.-S., § 16, Fußn. 14). So ist
n αγαδωσύνη der lange Vokal im ganzen häufiger; doch findet

sich o Jd. 8, 35 in N. 19. 30. 55. 84. 85. 106. 108. 118. Compl.; II Ch. 24, 16 in Compl.; Ne. 9, 25 in 106; *ibid.*, 13, 31 in Compl.; Ps. 37 (38), 20 in 13. 55. 66. 67. 115. 142. 150*. 152. 187. 189—191. 193—197. 202—204. 206. 263. 278. 279. 283. 286. 290. Compl.; Ps. 51 (52), 3 in 144].

ω für o findet sich auch im Kompositum ἀγαδοποιεῖν Ze. 1, 12 in 62. 147.

II K. 1, 20 ἀγαλλιᾶσονται 106. 120 (nach μήποτε) ist natürlich schlechte Schreibung.

b) Das ν ἐφελκυστικόν (W.-S., § 5, 28):

Die Handschriften schwanken. So Jd. 17, 13 ἡγαδοποίησεν AGM. 15. 29. 55. 58. 71. 82. 106. 121. Ald, ohne ν 18. 44. 54. 64. 75. 76. 84. 85. 106. 128. 134. Compl.

2. Grammatisches.

a) Schwund der sogen. attischen zweiten Deklination (K.-B., I¹, § 114; Schweizer, Grammatik der Pergamenischen Inschriften, S. 142f.; Dieterich, Untersuchungen z. Geschichte d. griech. Sprache, S. 173; Blass, Neutestamentl. Gramm., § 7, 5).

An den fünf Stellen (Nu. 3, 37; 4, 32; 'A Ps. 20 (21), 13; Is. 54, 2; Σ Is. 54, 2; Je. 10, 20), wo sich κάλ^ως Tau findet, wird es unattisch dekliniert.

b) Heteroklisis (K.-B., I¹, § 139, c, α):

Jn. 1, 15 τοῦ σάλους (also von einem Nominativ τὸ σάλος, vgl. σάλεσιν Alcm. apud Apoll. Dysc.) AQ*, wofür B. cet. τοῦ σάλου (Nominativ ὁ σάλος).

c) Wegfall des temporalen Augments (K.-B., I¹, § 199; Schweizer, § 64, 2; Dieterich, S. 210):

Jd. 17, 13 ἀγαδοποίησεν GM. 15. 29. 55. 58. 71. 82. 108. 121. Ald.; Ps. 15 (16), 9 ἀγαλλιᾶσατο 185.

d) Von εἶρω findet sich regelrecht (K.-B., I¹, § 198, 4) εἶρψαν La. 4, 14 in 22 alii, wofür 198 ἡρψαν. Die attische Form wäre εἶρψυσαν (*ibid.*, § 343 s. v.).

Der Aorist Passivi von καίειν ist entweder ἐκάην Ex. 27, 20;

Da. 3, 19, oder ἐκαύδην Da. 3, 19 sec; *ibid.*, Θ in Q. Desgleichen das Futurum καήσομαι Is. 47, 14 A^Q. 41. 49. 106, καυδήσομαι Is. 5, 24; Le. 8, 32; 13, 55. 57; Is. 47, 14 B. *alii*, oder καυσθήσομαι Is. 47, 14 in 302. 305. Die starken Formen sind unnatürlich (K.-B., I^a, § 343, s. v.).

e) Eindringen des starken Aorists in den schwachen (W.-S., § 13, 16; Dieterich, S. 239):

Ec. 11, 9 ἀγαθυνέτω 106. 157. 159. Ald.

Ps. 34 (35), 27 ἀγαλλιάσονται A. 27. 156. 187. 190. 214. 280 (ex corr. ab ead. manu); dieselbe Form Ps. 39 (40), 16 A. 13. 112. 152 ex corr. a prim. manu. 156. 190. 203. 213. 281 corr. ab ead. manu. 292.

Le. 8, 32 κατακαύσετε GM. 15. 16. 18. 29. 30. 32. 52. 53. 64. 72. 76. 85. 131. 144.

f) Wechsel von Kompositum und syntaktischer Wortgruppe (Paul, Prinzipien d. Sprachgeschichte, § 227):

Pr. 11, 17 ἀγαδοποιεῖ 260. 295 ἀγαδὸν ποιεῖ cet.

g) Inkongruenz im Genus; adjektivisches Prädikat im Neutrum Sing. bei maskulinem oder femininem Subjekte (K.-Gerth, II^a, § 360; Blass, § 30, 2):

Ec. 7, 4 (3) ἀγαδὸν θυμὸς ὑπὲρ γέλωτα BAC. cet. (ἀγαθός M. 147. 157. 159. Ald.).

Ibid., 9, (8) ἀγαδὸν ἐσχάτη λόγων 23. 253 (ἀγαθή cet.) vielleicht hebraisierend, d. h. die Inkongruenz des Urtextes nachahmend (פֶּה אֶחָד לִפְנֵי דְבָר, wegen des vorangehenden Subjektes, Gesenius-Kautzsch⁷, § 145 o).

Ibid., ἀγαδὸν μακρόθυμος (ἀγαθός 147. 157. 159, also wie v. 4 (3)).

Ibid., 9, 18 ἀγαδὸν σοφία 298 (ἀγαθή cet.).

h) Inkongruenz im Numerus:

Das prädikative Adjektiv zu einem neutrischen Subjekt steht regelrecht im Plural (K.-G., II^a, § 364) Ec. 11, 6 τὰ δύο ἀγαθά; doch findet sich die LA. ἀγαδόν (als Inkongruenz) in A. 298. C. Inbetreff des verbalen Prädikates schwanken die Handschriften;

so Ps. 81 (82), 5 σαλευθήσεται πάντα τὰ θεμέλια 210, dagegen -θήσονται B^mT. -θήτωσαν K^a-R. cet. (ἐσαλεύθησαν 201).

i) Constructio ad sensum liegt wohl vor:

Ps. 95 (96), 9 σαλευθήτωσαν πάντα ἡ γῆ 180. 215 (σαλευθήτω cet.); vgl. Blass, § 30, 4.

j) Verba mit schwankender Rektion:

Die Verba, welche bedeuten: Gutes (oder Böses) zufügen, regieren im Attischen den Akkusativ. In der biblischen Gräzität schwanken die Handschriften bei ἀγαθοῦν, ἀγαθοποιεῖν, ἀγαθύνειν. Der Dativ findet sich Jd. 17, 13 in 19. 130; I K. 25, 31 B. alii; Ps. 48 (49), 18 B. alii; Je. 39 (32), 41 in 96. Vgl. Blass, § 34, 2.

k) Der Artikel weggelassen in stehenden Formeln (W.-S., § 20, 9, d):

II Ch. 30, 18 κύριος ἀγαθός B. alii (doch ὁ ἀγαθός A. 55. 60. 74. 106. 119. 134. 243. Compl.), ἡ 2107 2117.

l) Futurum Medii in passivischem Sinne (K.-G., II¹, § 376, 3):

Jb. 9, 6 σαλεύσονται 161 = movebuntur ε (ed. Lagarde); Si. 16, 18 in 23. 253; ibid., 43, 16 σαλεύσεται Compl. Vgl. Or. Sib. III 675 γαῖα δὲ παγγενέτεira σαλεύσεται ἡμασι κείνοις.

m) εἰ cum coniunct. aor.:

II Es. 7, 18 καὶ εἰ τι . . . ἀγαθὸν θῇ A. alii; doch wird ὡς εἰάν vorausgeschickt in 19 (ὡς εἰάν ἀρέσῃ 93); vielleicht ist die Form in A als Indikativ ohne Augment aufzufassen, also ἀγαθύνθῃ zu lesen, vgl. ἡγαθύνθῃ B. 55.

3. Synonyme Varianten.

a) ἀγαθός ~ ἀληθής^a, ἀρεστός^b, καλός^c, λαμπρός^d, χρηστός^e

^a III K. 8, 36 für τὴν ἀγαθὴν frei τῆς ἀληθείας 158 / (ΤΤΠ) 2107. || ^b II Ch. 12, 12 A Dublette. || ^c Nu. 14, 7 Dublette in 54 75; I K. 19, 4 sec in 82. 93. 108. Compl.; 25, 3 sec in AN. 19. 29. 44. 55. 56. 64. 71. 74. 82. 92. 106. 108. 119. 120. 125. 134. 144. 158. 236. 242—247. Compl. Ald. Cat. Nic. 21C / ΠΡ¹; II K. 14, 32 in 19. 82. 93. 108. 247. Compl.; 15, 3 in 19. 44. 82. 93. 108.

Compl.; 18, 3 in 19. 82. 93. 108. 245. Compl. || ^dSi. 33, 13 (30, 25) Dublette oder Amplifikation. || ^ePs. 53 (54), 6 in 188; 117 (118), 29 in C (XTC!); 135 (136), 1 in M^aA. Bas. M. B.

b) οὐκ ἀγαθός ~ κακός.

Pr. 6, 12 in 260.

c) ἀγαθώτερος ~ κρείσσων.

Jd. 11, 25 AMN. 15. 18. 19. 29. 55. 64. 71. 76. 82. 106. 108. 121. 128. 134. Compl. Ald.; 15, 2 AM. 15. 18. 19. 29. 30. 44. 55. 58. 64. 71. 75. 76. 82. 84. 106. 108. 121. 128. 134. Compl. Ald.

d) ἀγαθόν ~ ἀγαθότης^a, ἀγαθωσύνη^b, χρηστότης^c; ἀρεστόν^d, καλόν^e, συμφέροντα^f; ὡς ἀγαθόν ~ τὸ ἀρεστόν^g; τὸ ἀγαθόν ~ ὡς ἂν ἀρέσκη^h, πᾶν τὸ ἀγαθόν ~ πάντα ὅσαⁱ ἂν^j ἀρέσκη^k.

^aPs. 52 (53), 3 194. || ^bEc. 7, 15 (14) M^a. || ^cPs. 52 (53), 1 144. 188. C; ibid., 3 M^a. 188. 218. 263. 283. C. || ^dJd. 17, 6 59. 82 (s. unten, n); IK. 1, 23 19. 44. 74. 82. 93. 106. 108. 120. 123. 134. Compl.; 3, 18 19. 56. 82. 93. 108. 246. Compl. Theodor. Ephr. Syr.; 11, 10 82. 93. 108. Compl.; 14, 36 in 19. 82. 93. 108. Compl.; ibid., 40 in denselben Zeugen; II K. 15, 26 in denselben Zeugen und 123. Chrysost. (mit Weglassung des κατὰ auch 64. 71); 19, 37 19. 82. 108. Compl.; ibid., 38 in denselben Zeugen und 93; 24, 22 in denselben Zeugen. || ^eIs. 7, 16 Orig. Greg. Nyss.; Je. 47 (40), 4 Compl. || ^fII Es. 9, 12 19. 93. 108. || ^gIK. 24, 5 19. 82. 93. 108. 158. Compl. Chrysost. / כַּיָּוֶן כַּיָּוֶן || ^hJd. 19, 24 (mit schlechter Orthographie -κει, s. oben 1, e; ohne ἂν richtig 54. 82) 59. 75. 76. 84. 106. 134. || ⁱVar. ἄ. || ^jVar. ἐάν. || ^kJd. 10, 15 (mit schlechter Schreibung -κει, s. oben 1, e; ohne ἂν richtig 76. 85^m. 106) AMN. 15. 18. 19. 29. 30. 44. 54. 55. 64. 71. 75. 82. 84. 108. 121. 128. 134. Compl. Ald. S^b.

e) ἀγαθά ~ ἀγαθωσύνη^a; ἀρεστά^b, καλά^c.

^aII K. 7, 28 C (υἱ τὰ γὰρ θεός). || ^bJe. 47 (40), 5 Dublette Compl. || ^cPs. 34 (35), 12 BN^U; La. 3, 38 62 (mit vorangeschicktem Artikel); Je. 47 (40), 5 22. 36. 48. 51. 88. 96. 233.

f) ἀγαθωσύνη ~ ἀγαθά^a; δικαιοσύνη^b, εὐφροσύνη^c.

^aJd. 8, 35 B; Ne. 9, 25 sec 93. 108. || ^bJd. 8, 35 15. 18. 64.

128. || ^cEc. 4, 8 298. ζ (οἶνος; dasselbe Wort für das allgemein bezeugte ἀγαθωσύνη *ibid.*, 5, 10. 17; 6, 3. 6; 7, 15 (14); vgl. Es. 8, 17; Si. 30, 16; Is. 65, 14).

g) εἰς ἀγαθόν ~ ἵνα εὖ ᾧ.

Je. 39 (32), 39 22. 36. 48. 51. 62. 96. 231.

h) ἀγαθῶς ~ ἐπιμελῶς.

IV K. 11, 18 19. 82. 93. 108 Compl.

i) ἀγαθοῦν ~ ἀγαθύνειν^a, ἀγαθοποιεῖν^b, καλῶς ποιεῖν^c.

^aHellenistische Neubildung: Dieterich, S. 234; Reinhold, de graecitate patrum apostolicorum, S. 72; Thumb, Handbuch d. neugr. Volksspr., S. 81. I K. 25, 31 19. 82. 93. 198. 242. 245. Compl.; *ibid.*, sec 242; Je. 51 (44), 27 A. 23. 36. 48. 51. 62. 86. 96. 239. || ^bJe. 39 (32), 41 22. 36. 48. 51. 62. 96. 231. || ^cIK. 25, 31 sec 19. 82. 93. 108. 245. Compl.

j) ἀγαθύνειν ~ ἀγαθοποιεῖν^a, κοσμεῖν^b; ἀγαθύνεσθαι ~ ἀρέσκειν^c.

^aJd. 17, 13 AGM. 15. 18. 19. 29. 30. 44. 54. 55. 58. 64. 71. 75. 76. 82. 84. 85. 106. 108. 121. 128. 134 Compl. Ald. || ^bIV K. 9, 30 19. 64. 71. 82. 93. 108. 119. 247. Compl. Ald. || ^cNe. 2, 5 108 Dublette. 93.

k) ὡς ἂν ἀγαθυνθῇ ~ ὅτ' ἂν^a εὖ ἔχη^b.

^aδταν 93. || ^bII K. 13, 28 82. 93.

l) ἀγαθωσύνην ποιεῖν ~ καλῶς ποιεῖν.

Jd. 9, 16 Compl. (s. unten 8, a, 6).

m) ἀληθές ~ ἀγαθόν.

Jb. 42, 8 A / $\pi\alpha\lambda\alpha$ (s. oben, a).

n) εὐδές ~ ἀγαθόν.

Jd. 17, 6 A; IV K. 10, 30 158; 15, 3 AN. 44. 71. 74. 92. 106. 120. 121. 134. 236. 245. 247. ^S^a (in allen drei Beispielen Ψ).

o) δικαιοσύνη ~ ἀγαθ^oωσύνη.

Ps. 37 (38), 20 ^{Mc}^aR^a. 13. 21. 39. 55. 66. 67. 69. 80. 81—99—102. 106. 111—115. 140. 142. 146. 150. 152. 154. 156. 162—175. 177—182. 185—187. 189—191. 193—197. 199—206. 208 —

210—214. 216. 217. 227. 263—265. 269—273. 275—286. 289—293. Compl. Ald. Theod. / אב.

p) χάριτες ~ αγαθά.

Pr. 18, 22 103. 253 / אב.

q) χρήματα ~ αγαθά.

Pr. 14, 5 23. 253. אב / אב.

r) ὁρμός^a ~ ἐνώπιος^b.

^aPr. 24, 41 (26) 23. || ^bDublette 23.

s) τήκεσθαι ~ θραύεσθαι.

ΠΚ. 17, 10 19. 82. 93. 108. Compl.

t) σαλεύεσθαι ~ ἀσθενεῖν^a, ἔρπειν^b, θορυβεῖσθαι^c, μεταναστεύειν^d, μεταναστατᾶν^e, περιτρέπεσθαι^f, σείεσθαι^g, ταράσσεσθαι^h, συγχεῖσθαιⁱ.

^aPs. 25 (26), 1 MAR. 13. 21. 27. 39. 55. 65—67. 69. 80. 81. 99. 100—102. 106. 111—115. 140. 143—146. 150. 151. 154. 156. 162—175. 177—185. 187—191. 193—197. 199—203. 206. 208. 210—212. 215—217. 219. 222. 223. 226. 227. 263—265. 267—286. 289—292 (s. auch unten 8, f). Compl. Ald. Theodor. אב / אב. || ^bLa. 4, 14 22. 36. 48. 51. 62. 96. 198. 231 / אב. || ^cIs. 7, 2 Glosse in Γ² / אב. || ^dPs. 61 (62), 2 R / אב. || ^eDa. 4, 11 Θ 36^m (s. unten 8, a) / אב, vgl. Ge. 4, 12 Σ σαλευόμενος ~ ἀνάστατος 127 / אב. || ^fJb. 9, 6 161^m. 248^m / אב. Vgl. auch Ps. 25 (26), 1 unten 8, a, f. || ^gPs. 113 (114), 7 167 (ex corr. ut vid.) / אב; Hb. 2, 16 Dublette in allen Zeugen außer 91. Compl. (s. unten D, f). Vgl. auch die LB. σείόμενα bei Philo, de iustitia, § 1 (mit der beigefügten Erklärung: σάλον δ' ἐχέτω ταῦτα κινούμενον (Field -να), φησίν, οὐχ ἵνα ἀβέβαιον καὶ ἀνίδρυτον, ἀλλ' ἵνα τὴν ὁψίν ἐκκαλῇ πρὸς ἀρίστηλον θέαν) für σαλευτά Α Ambros. -τον 85 gegenüber ἀσάλευτον (-τα) der übrigen Zeugen De. 6, 8 (dieselbe Variation findet sich an den Parallelstellen; die überwiegende Anzahl der Zeugen hat das α privativum, während zu gunsten der philonischen LA. nur S^a. Arab. 1. 2 Ex. 13, 16 und G. Arab. 1. 3 sowie eine anonyme Übersetzung bei Field mit ihrem σαλευ-

τόν oder σαλευτά sprechen) / $\eta\beta\eta$. || ¹Ps. 59 (60), 2 205 / $\eta\psi$. |
ⁱAm. 8, 12 (s. unten 8, a, 6) / $\chi\lambda$.

u) σείεσθαι ~ σαλεύεσθαι.

II K. 22, 8 119; Hb. 3, 14 Compl.; Is. 17, 4 301; 24, 20 Q.
 22; 33, 20 A^{fort}. 22. 36. 48. 51. Cyrill.

v) ἀγαλλιᾶσθαι ~ γαυριᾶν.

II K. 1, 20 19. 93. 108. 242. Compl. Chrysost.

w) Als synonymische Variation ist auch der Wechsel von Simplex und Kompositum zu betrachten.

So z. B. variieren $\tau\eta\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\delta\iota\alpha\tau\eta\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\kappa\tau\eta\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\acute{\epsilon}\nu\tau\eta\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\eta\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$.

4. Verschmelzung von Lesarten. Doppelte Übersetzung.

a) Verschmelzung zweier LAA.:

IV K. 15, 3 τὸ εὐδὲς ἀγαθόν Ald. (s. oben 3, n).

II Ch. 12, 12 λόγοι ἀγαθοί; das Plus καὶ ἀρεστοὶ ἐν πᾶσιν Compl. setzt wohl eine parallele LA. ἀρεστοὶ voraus (s. oben 3, a).

Ne. 2, 5 καὶ ἀρέσει . . . καὶ ἀγαθυνθήσεται 108 (s. oben 3, j).

Ibid., εἰ ἐπίσταμαι τὸν βασιλέα ἀγαθὸν καὶ εἰ ἀγαθὸν ἐπὶ τὸν βασιλέα ^{M^ca}. 93. 108 / εἰ ἐπὶ τὸν βασιλέα ἀγαθὸν cet (ist ἐπίσταμαι verderbt?).

Jb. 42, 6 s. unten D, b.

Si. 5, 11 ἐν ἀκροάσει σου ἀγαθῇ 248. Compl. aus ἐν ἀκροάσει ἀγαθῇ 106. 253 und ἐν ἀκροάσει σου cet. (s. unten D, Vorbem.).

Si. 33, 13 (30, 25) λαμπρὰ καὶ ἀγαθῇ (s. oben 3, a; vgl. 34 (31), 23, wo λαμπρός = $\lambda\iota\psi$).

Hb. 2, 16 σαλεύθητι καὶ σείσθητι (s. oben 3, t).

Je. 47 (40), 5 τὰ ἀγαθὰ καὶ ἀρεστὰ Compl. (s. oben 3, e).

b) Doppelte Übersetzung:

Nu. 14, 7 ἀγαθῇ ἐστὶ καλὴ ἐστὶ (s. oben 3, a).

IK. 2, 24 οὐκ ἀγαθὴ ἡ ἀκοὴ ἦν ἐγὼ ἀκούω . . . οὐκ ἀγαθαὶ αἱ ἀκοαὶ ἄς ἐγὼ ἀκούω omn mit Ausnahme von 82. 93

247. Compl., die die pluralische Fassung weglassen (vgl. Wellhausen z. St.).

Pr. 14, 22: der ganze Vers in doppelter Übersetzung.

Si. 12, 7 findet sich wiederholt v. 4, also unsichere Stellung.

5. *Aus andern Übersetzungen herübergenommenen.*

a) aus 'A:

III K. 14, 1—20, s. Field.

b) aus Θ:

IK. 2, 32 καὶ ἐπιβλέψῃ . . . οὐκ ἔσται σου, s. Field.

Ibid, 16, 17 ἀγαθῶς 82. 93. 108. Compl. für καλῶς, s. Field.

III K. 3, 1 (2, 42) καὶ εἰπας . . . ἤκουσα AN. 19. 44. 52. 74. 82. 92. 93. 106. 108. 123. 134. 144. 236. 242. 243. 247. Compl. und mit Variationen 55. 71. 244. Ald. > cet., sub * 5^a, stammt aus Θ nach 5^a.

c) aus 'AΘ:

II K. 3, 36 ἀγαθόν, s. Field.

d) aus 'ΑΣ:

Je. 15, 11 εἰς ἀγαθόν, s. Field.

6. *Erklärende (glossierende) Varianten.*

Eine solche Variante scheint IK. 9, 2 vorzuliegen, wo 56. 121. 246 δυνατός für ἀγαθός bieten.

7. *Hebraisierende und gräzisierungende Varianten.*

a) Inkongruenz, durch sklavische Reproduktion des Urtextes hervorgerufen:

II K. 3, 36 πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ βασιλεὺς ἐνώπιον τοῦ βασιλέως ἀγαθόν A (s. oben 5, c) — כל אשר עשה המלך בעיני כל — כל אלה (s. unten D, e), dagegen gräzisierungend ἀγαθά 247.

IV K. 5, 12 οὐχὶ ἀγαθοὶ . . . ποταμοὶ Δαμάσκου AN. 44. 55. 56. 64. 71. 74. 82. 92. 106. 119. 120. 121. 123. 134. 144. 158. 236. 242. 244—247. Ald. Cat. Nic. 5^a gut griechisch, dagegen οὐχὶ ἀγαθὸς κτλ. B. cet hebraisierend — הלא מוב . . . נהרות דמשק = G.-K., § 145 o.

Ps. 118 (119), 72 ἀγαθόν μοι ὁ νόμος B. 156. 262. 38. Athan. — הַ תּוֹרָה לִי טוֹב, wofür M^{ca}. cet ἀγαθὸς κτλ. bieten (s. oben 2, g).

Ps. 146 (147), 1 ἀγαθὸς ψαλμός M^oR. 21. 154. 191. 201. 208. 264. 278. Compl. Theodor., dagegen das neutrische Prädikat — הַ תְּהִלָּה טוֹב cet (s. ebenfalls oben 2, g).

b) Nachahmung der hebräischen Konstruktion Adjektivum (mit folgender Präposition *ב*) durch den Positiv (und Präposition) anstatt des Komparativs (und Genetivs):

Jd. 9, 2 τὸ ἀγαθόν B. cet — הַ טוֹב, dagegen βελτίον AMN. 15. 18. 19. 29. 30. 54. 55. 58. 64. 71. 75. 76. 82. 84. 106. 108. 118. 121. 128. 134. Compl. Ald. S^a.

Jd. 18, 19 μὴ ἀγαθόν B. cet — הַ טוֹב, dagegen μὴ (ἢ, εἰ) βελτίον (κρείττον) AN. 18. 19. 29. 30. 54. 55. 58. 59. 64. 71. 75. 82. 106. 108. 121. 128. 134. Compl. Ald. S^a.

I K. 15, 22 ἰδοὺ ἀκοῇ ὑπὲρ θυσίαν ἀγαθὴ 29. 52. 55. 56. 64. 71. 123. 144. 242. 243 Cat. Nic. Iren., oder ἀγαθὴ ὑπὲρ θυσίαν 19. 82. 93. 108. Compl. Theodor., — הַ טוֹב מִזְבֵּחַ עֹשֶׂה נֶחֱמָה (s. unten C, 3, c, z. St.), dagegen βελτίον θυσίας 243. Lucif. Cal. (wahrscheinlich aus Σ).

c) In folgenden Fällen wechselt eine mehr wörtliche mit einer freieren Version ab:

De. 28, 47 ἀγαθοσύνη καρδίας 19 forte. 108 certe. 118 (-νης Fehler), — הַ לֵּב טוֹב, dagegen (ἐν) ἀγαθῇ καρδίᾳ AGF. 15. 16. 18. 19. 28. 29. 30. 32. 44. 46. 52. 53. 54. 57. 58. 59. 71. 73—75. 77. 82. 85. 106. 128—131. 134. Compl. Ald. Cat. Nic. und (ἐν) ἀγαθῇ διανοίᾳ B. cet.

II Ch. 7, 10 ἀγαθοὺς (τῇ) καρδίᾳ 19. 93. 108. Compl. — הַ לֵּב טוֹב, dagegen ἀγαθῇ καρδίᾳ B. cet (s. oben 1, a, und unten C, 1, l).

Pr. 6, 12 ὁδοὺς σκολίας 23. 161. 252, dagegen ὁ. κακὰς 260 und ὁ. οὐκ ἀγαθὰς cet, הַ דֶּרֶךְ רָעָה.

d) (ἐμ)πιμπλάναι nach griechischer Weise (Blass, § 36, 4) mit Genetiv.

Ec. 6, 3 106. 147. 159. 261. 296. 299, während nach der L.A. aller übrigen Zeugen das Verbum in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Urtexte die Präposition από nach sich hat.

e) Der Nominativus Absolutus (Blass, § 74, 5) in wörtlicher Nachahmung des hebräischen Partizipium Absolutum im Zustandsatz (Driver, Tenses¹, § 165 ff.).

Jd. 19, 22 αὐτοὶ δ' ἀγαθύνοντες καρδίαν αὐτῶν B. cet = הִמְדָּה מִשִּׁיבִים אֶת לִבָּם, dagegen haben AMN. 15. 16. 18. 19. 29. 33. 44. 52—58. 63. 64. 71. 75—77. 82. 84. 85. 106. 108. 121. 128. 131. 134. 144. 209. 236. 237. Compl. Ald. Cat. Nic. S^b den regelrechten Genetivus Absolutus.

f) Die meisten der oben unter 3 verzeichneten synonymen Varianten sind ebenfalls entweder durch Gräzisierung (und so Präzisierung) einer sklavisch treuen Version oder aber durch eine rückfällige Hebraisierung einer freien Übersetzung entstanden. Es ist beachtenswert, daß das freiere, besser griechische Synonymum gewöhnlich in den lukianischen Handschriften (für die historischen Bücher 19. 82. 93. 108, für die prophetischen 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 233. 308; s. Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung d. AT., 3 f., 26 ff.; Librorum VT. canonicorum pars prior, v; Field, Prolegomena, lxxxvii ff.) anzutreffen ist. Dahin präzisiert, gewinnen die Beobachtungen Fields (ibid., xc) an Bedeutung.

8. Handschriftenkorruptelen.

Im folgenden versuche ich, die mir aufgestoßenen Fehler auf ihre Quellen zurückzuführen. Dabei ist zu bemerken, daß nicht jede Korruptel erklärbar ist; sodann daß ein Fehler andere nach sich zieht. Also eine ganz reine Klassifizierung läßt sich kaum durchführen. Um Wiederholungen zu vermeiden, bespreche ich nach Möglichkeit die bei einer Stelle sich ergebenden sekundären Fehler zusammen mit der mutmaßlich primären Korruptel.

a) Vertauschung von Lauten und Lautverbindungen (von Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. II. 1907. 15

Buchstaben und Buchstabenverbindungen) durch Verhören (Verlesen).

a) Bei μ und ν kann man an das eine oder das andere denken:

Pr. 28, 10 die ursprüngliche LA. 23. 106. 261. CS^h (in C alleinstehend, in den übrigen Zeugen neben der falschen, also Dublette) $\text{ol } \delta\epsilon$ (>23. 106. 261) $\alpha\mu\omega\mu\text{o}\iota$ (dafür das synonyme $\alpha\mu\epsilon\pi\mu\text{o}\iota$ 147. 159. 254) $\delta\iota\epsilon\lambda\omicron\upsilon\text{v}\tau\alpha\iota$ (auch noch 254; in schlechter Schreibung δ' $\epsilon\epsilon\lambda\omicron\upsilon\text{v}\tau\alpha\iota$ 159) — $\text{H } \text{כח וכלל בלעללל}$, wofür $\text{ol } \delta\epsilon$ $\alpha\nu\omicron\mu\text{o}\iota$ $\delta\iota\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\text{s}\omicron\text{v}\tau\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ 109. In der letzteren LA. ist $\delta\iota\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\text{s}\omicron\text{v}\tau\alpha\iota$ eine durch $\alpha\nu\omicron\mu\text{o}\iota$ veranlaßte Korrektur, $\epsilon\iota\varsigma$ > 149. 260, die jedoch mit $\text{cet } \alpha\gamma\alpha\delta\acute{\alpha} \text{ kai } \omicron\upsilon\kappa \epsilon\iota\varsigma\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\text{s}\omicron\text{v}\tau\alpha\iota$ hinzufügen, das heißt eine Variante zu $\delta\iota\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\text{s}\omicron\text{v}\tau\alpha\iota$ (so auch wirklich 149. 260) und eine andere zu $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$, das aus $\alpha\gamma\alpha\delta\acute{\alpha}$ korruptiert zu sein scheint (vgl. Jd. 8, 32 $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ B aus $\alpha\gamma\alpha\delta\eta$ cet; I Ch. 28, 8 $\alpha\upsilon\tau\eta\nu$ 120 aus $\alpha\gamma\alpha\delta\eta\nu$; Es. 9, 22 $\alpha\gamma\alpha\delta\alpha\varsigma$ B. cet $\alpha\gamma\alpha\delta\omicron\nu$ 92 b aus $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma$ A), also Verschmelzung zweier LAA. Die LA. $\alpha\gamma\alpha\delta\acute{\alpha}\varsigma$ A erklärt sich als eine auf Dittographie beruhende Korruptel, da v. 11 mit $\sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma$ einsetzt; also bestätigt sich meine Vermutung, daß $\text{kai } \omicron\upsilon\kappa \epsilon\iota\varsigma\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\text{s}\omicron\text{v}\tau\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\gamma\alpha\delta\alpha$ ursprünglich im Texte der griechischen Übersetzung nicht zu lesen war.

β) Graphisch ähnlich sind Λ und Δ , Λ und N , Γ und Π , Γ und T . Darum die folgenden Verwechslungen:

Si. 14, 20 $\delta\iota\alpha\delta\epsilon\chi\theta\eta\text{s}\epsilon\tau\alpha\iota$ A. 254 / $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\chi\theta\eta\text{s}\epsilon\tau\alpha\iota$ (wofür $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\gamma\theta\eta\text{s}\epsilon\tau\alpha\iota$ 253; zur Form vgl. K.-B., I¹, § 343; Schweizer, S. 190) B. cet — $\text{H } \text{כחכח}$.

Ps. 26 (27), 4 $\lambda\alpha\acute{o}\nu$ M^* für $\nu\alpha\acute{o}\nu$ cet; Si. 49, 12 $\lambda\alpha\acute{o}\nu$ B. cet für $\nu\alpha\acute{o}\nu$ A. 55. 106. 155. 157. 248. 253. 254. Compl.; an beiden Stellen $\text{H } \text{לכח}$.

Zu den Stellen Ps. 77 (78), 36; Pr. 15, 9; Ec. 9, 6; Si. 30, 23 und Ju. 9, 3, in denen $-\gamma\alpha\pi-$ und $-\pi\alpha\tau-$ verwechselt sind und die von Nestle, Marginalien, S. 57 f., aufgezählt sind, füge noch hinzu II Ch. 18, 2, wo einzig 243 die richtige LA. $\eta\pi\acute{\alpha}\tau\alpha$ — $\text{H } (\eta\tau)\eta\pi\tau\iota$ für das sonst überlieferte fehlerhafte $\eta\gamma\acute{\alpha}\pi\alpha$ bietet.

Si. 14, 16 ist ἀγίαςον \aleph^a . 106. 248. 253. 296. Compl. Ald. aus ἀπάτησον — $\aleph D$ / η [p] $\aleph D$ verschrieben.

Jb. 38, 30 ist ἐπηξεν A. 68. 137. 139. 147. 157. 160. 161. 248. 250—252. 254—256. 258. Compl. Ald. $\aleph S^h$ (korumpiert zu εταξε 106. 262, s. unten) wahrscheinlich aus ἐπηξεν verschrieben; so Nobil. bei Field und Alex. (d. h. Grabesche Emendation), vgl. ὁ Εβραῖος πρόσωπον δὲ ἀβύσσου πηγνυται, η $\aleph D^h$ $\aleph T^h$ $\aleph N^h$ $\aleph B^h$; ein sekundärer Fehler ist ασεβους allgemein für ἀβύσσου Compl.; επηξεν B. cet ist entweder aus einer Kombination beider LAA. hervorgegangen, oder es ist direkt aus ἐπηξεν verschrieben, wie umgekehrt IV Ma. 16, 20 επηξεν \aleph^* fehlerhaft für ἐπηξεν steht.

Desgleichen ist Si. 38, 28 τήξει $\aleph A$. 55. 106. 155. 157. 248. 254. 296. 307. Compl. $\aleph A$ das richtige (vgl. S $\aleph A^h$ $\aleph B^h$), woraus πηξει B. cet verschrieben ist.

γ) Auf lautlicher Ähnlichkeit beruht die Verwechslung von υ und φ sowie von σ und ξ :

Pr. 3, 26 σαλευθης für συλληφθης, Konjekture bei Baumgartner, vgl. ἀγρευθης 23. 252^{textus} S^h — η \aleph^h (φ).

Ju. 9, 3 ist ἐδέξατο 58. $\aleph S$ in εδεσατο 106 verschrieben, woraus dann ηδεσατο $\aleph A$. alii ηδευσατο 23. 64. 243. Ald. ηναι-δευσατο 52 ηρδευσατο 248. Compl.

δ) Auf Verhören beruht auch die Verwechslung von α und ϵ , α und $\alpha\iota$, α und η , α und o , o und $\alpha\iota$:

De. 12, 3 κατασκεψατε B^* -σκεψετε 131 -σκεψεται 16 -σκεψασθε 75 für -σκάψατε $B^b AF$. 18. Compl. -σκάψετε Sixt., η \aleph^h $\aleph T^h$ $\aleph B^h$).

IV K. 10, 27 επαταξαν 71 (-ξεν B) für εταξαν A. cet (synonymische Variante ἐδετο Lukian; Zwischenstufe ἐπέταξαν?) — η \aleph^h $\aleph B^h$.

Ju. 9, 3 επαταξας, obgleich allgemein überliefert, ist nach \aleph (praeposuiisti) in ἐπέταξας zu emendieren. Natürlich lese man dann δούλους ἐπὶ δυνάστας κτλ. mit \aleph (δυνασταις καὶ B. cet Verschmelzung zweier LAA.; \aleph δυναστας καὶ!). Also nicht wie

Löhr noch übersetzt: „und schlugst Knechte und Herren“, sondern „und setztest Knechte über Herren“.

I Ma. 5, 49 επαταξαν \aleph^* für ἐπέταξαν cet; 6, 50 ist απεταξαν Fehler, lies mit 44. 71. 106. Compl. ἐπέταξαν.

Ps. 46 (47), 3 υπαταξαν A^* für ὑπέταξαν cet (επεταξε(v) A^{vid} . 275. 281. υπεταξας 201. 277. Greg. Nyss.) — ξ 737.

II K. 21, 19 επεταξαν \aleph Fehler für ἐπάταξαν cet — ξ 737.

Da. 4, 11 Θ μετανεστατωσαν 36 für μετανας- (s. oben 3, t).

Is. 58, 11 'A ist ἐξαλείται in ἐξελ- zu verbessern, ξ 737.

Ps. 34 (35), 27 αγαλλιασαντο 206 für αγαλλιόσαιντο (s. unten C, 1, e). Umgekehrt Pr. 24, 15 απαιτηθηση 109 für απαι- B. alii (s. unten D, d); Si. 14, 16 απαιτησον $\aleph^* \mathcal{C}$ für απαι- B. alii (s. oben); Is. 30, 33 απαιτηθηση cet für απαιτηθήση 48. 308. Compl.

Jb. 38, 30 εταξε 106. 262. Ald. für ἐτηξε (s. oben). Das Gegenteil Si. 44, 11, wo aus αγαθά — ξ 212 (so ξ bona; vgl. Schlatter und Peters) das allgemein überlieferte αγαθή entstand und dann irrtümlicherweise zur zweiten Hälfte gezogen wurde.

Si. 14, 16 αποτισον A für ἀπάτησον B. alii (s. oben); 20, 15 αποτισει A für ἀπαιτήσῃ cet (Zwischenstufe απατησει?).

e) Ein Hörfehler ist es auch, wenn das α privativum fehlerhaft bald weggelassen, bald hinzugefügt wird:

Si. 27, 1 haben $\aleph^* \mathcal{U}$, desgleichen 42, 5 $\aleph \mathcal{AC}$. 155. 157. 307. Compl. $\mathcal{C} \mathcal{U}$ richtig διαφόρου für ἀδιαφόρου cet. So wird auch 7, 18 von Hatch (Essays in Biblical Greek, S. 261) und Herkenne auf Grund von $\mathcal{U} \mathcal{C} \mathcal{E}$ (so schon Alex.) emendiert, ξ 717.

Si. 32 (31), 18 ist δικαίων A . 307 Fehler für ἀδίκων cet — ξ 737; ähnlich Pr. 16, 33 δικαίους \aleph^* . 68. 248. Compl. für ἀδικοις cet.

Die fehlerhafte LA. ἀκακίας Jb. 36, 10 \aleph^* für ἀδικίας cet — ξ 737 erklärt sich aus der zwar nicht belegbaren Zwischenstufe κακίας, die natürlich nur eine synonyme Variante zu ἀδικίας darstellt, vgl. Je. 13, 22 (κακίας A ἀδικίας cet); 16, 18 (ἀδικίας $\aleph \mathcal{AQ}$. 22. 23. 26. 33. 36. 41. 48. 51. 62. 86—88. 90. 106.

198. 228. 229. 231. 233. 239. Orig. κακίας cet); 28 (51), 24 (ἀδικίας A κακίας cet).

Jb. 20, 19 δυνατῶν B. cet ist Fehler für ἀδυνάτων ^{N^c-BC}. 55. 106. 110. 137. 139. 160. 161. 248—251. 253—257. 259—261. Compl. Chrysost. ΕΒΘ — Ε 77. Ähnlich Jl. 3 (4), 10 δυνατός ^{N^cQ*}. 86. 5^a für ἀδύνατος cet — Ε 77. Umgekehrt Jb. 24, 21 ἀδυνάτους cet — Ε 77. Umgekehrt Jb. 24, 21 ἀδυνάτους cet für δυνατούς Alex. — Ε 77.

5) In den folgenden Beispielen fällt es schwer, einen bestimmten Grund für die fehlerhaften LAA. ausfindig zu machen, es sei denn die Unleserlichkeit der Vorlage:

Jd. 9, 16 καδῶς (ἐποιήσατε) AMN. 15. 18. 19. 29. 30. 55. 58. 64. 71. 108. 121. 128. Ald. für καλῶς ē. Compl. (s. oben 3, l).

Ps. 25 (26), 1 ist erubescam Ε — ἐντραπῶ wahrscheinlich aus περιτραπῶ verlesen, vgl. περιτραπήσομαι Σ und s. oben 3, t. Ibid. αδετησω 293 für ἀσθενήσω (s. oben 3, t).

Ps. 38 (39), 11 εξετησας 72. 279 εξετηνας 154 (s. oben 1, d). für ἐξέτηκας cet — Ε 77(1).

Jb. 31, 16 εξετηρα 253 für ἐξέτηκα — 77.

Am. 8, 12 ist für συναχθήσονται Q* in aller Wahrscheinlichkeit συγχυθήσονται zu lesen, vgl. den gleichen Fehler Jl. 2, 10 συναχθήσεται 311 für συγχυθήσεται cet (s. oben 3, t).

b) Unaufgelöste Abbreviatur führt natürlich eine fehlerhafte LA. herbei:

Jd. 19, 22 αὐτῶ (αὐτῶ) 58. 63 für αὐτῶν; Ne. 2, 18 αγαδη 93 für αγαθήν.

c) Falsche Abteilung von Versen oder Vershälfen:

Si. 44, 11 s. oben, a, δ.

La. 3, 25 ψυχῇ ἢ ζητήσῃ αὐτὸν ἀγαθόν· καὶ ὑπομενεῖ καὶ ἡσυχάσει B. cet gegenüber αὐτόν· ἀγαθὸν ὑπομένειν καὶ ἐλπίζειν (ἡσυχάζειν 88) 22. 36. 48. 51. 62. 96. 231. Ambros. ist wahrscheinlich ein Abschreibefehler, da der Übersetzer die Akrostichie doch wohl bemerkt haben wird (doch vgl. Luzzatto, II Pentateuco, I, S. XXIV); s. auch unten C, 3, c, z. St.

d) Dittographie:

III K. 1, 47 ist ἀγαθύναι wiederholt in 64. Ald.; I Ch. 28, 8 lesen wir in 56: ἵνα κληρονομήσητε τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ κατακληρονομήσητε τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ κατακληρονομήσητε τοῖς υἱοῖς ὑμῶν.

e) Haplographie:

Le. 26, 39 κατοικησονται 16. 53. 73. 77. 131. aus κατακήσονται für τακήσονται cet.

Jd. 19, 9 αγανθησεται 18 aus αγαθυνηθήσεται cet.

Ps. 18 (19), 5 αγαλλιαται 173 aus αγαλλιιάσεται cet.

Ec. 7, 4 (3) αγαθυνηθήσεται καρδία B aus αγαθυνηθήσεται καρδία· καρδία cet.

Si. 43, 23 ἐφύτευσεν αὐτὴν Ἰησοῦς B. alii (woraus dann... Κύριος 106. 155. 157. 308 Dominus Iesus $\text{ἐϛϛ}^{\text{d. alii}}$) aus ἐφύτευσεν ἐν αὐτῇ νήσους 248. Compl. (ἐν > 23 ἐφυτευσεν αὐτὴν νησους 253 ἐν αὐτῇ ὁ Κύριος νησους 55. 254 (Kontamination) (s. unten D, h), zugleich falsche Wortabteilung.

Is. 21, 9 ἀλματα 301 für ἀγάλματα cet.

Ez. 24, 10 κατακαη 106 für κατατάκη cet, zugleich Umstellung.

f) Umstellung von Buchstaben oder Buchstabenverbindungen:

Si. 11, 31 ἑτεροῖς ΑΞ für αἰρετοῖς B. cet (αἰρετικοῖς 248. Compl.; korrumpiert αινετοῖς 253; ἔργοις 307 glossierende LA.) — Ἡ (η)ϛϛϛϛ(ϛ) .

g) Anähnlichung an folgendes (Distanzwirkung):

Jd. 17, 13 ηγαδουποισε 134.

De. 28, 47 αγαδωσύνης (für αγαδωσύνη) καρδίας 118.

h) Ideenassoziation:

ἅγιον für ἀγαθόν als Attribut zu πνεῦμα Ne. 9, 20 108; Ps. 142 (143), 10 $\text{מְבַרֵּךְ (Ἡ מְבַרֵּךְ)}$; vgl. auch Pr. 24, 41 (26) λόγους ἀγίους 161^m für λ. ἀγαθούς B. alii (Ἡ מְבַרֵּךְ).

i) Ein komplizierter Fall liegt vor Si. 41, 11.

Die ursprüngliche LA. war wohl ὄνομα δὲ ἀγαθὸν οὐκ ἐξαλειφθήσεται Schlatter — $\text{Ἡ מְבַרֵּךְ מִלֵּךְ מְבַרֵּךְ מְבַרֵּךְ}$, daraus mit

Vernachlässigung der Quantität und einem Zusatze ὄνομα δὲ ἀνθρώπων ἀγαθῶν οὐκ ἔ. \mathfrak{C} (vielleicht ursprünglich), sodann mit Umstellung der Negation ὁ. δὲ ἀ. οὐκ ἀγαθὸν ἔ. 248. 307. Compl., nächst ὁ. δὲ ἀμαρτωλῶν οὐκ ἀγαθῶν ἔ. 155. 308 ὁ. δὲ ἀ. ἀγαθὸν οὐκ ἔ. \mathfrak{K}^a ὁ. δὲ ἀ. ἔ. $\mathfrak{L}\mathfrak{E}$ ὁ. δὲ ἀ. οὐκ ἀγαθὸν ἔ. cet.

B. Zur Übersetzungsart.

1. Freie Übersetzung.

a) In Sprichwörtern ist der generelle Singular durch den Plural ersetzt:

Pr. 15, 15 οἱ δὲ ἀγαθοὶ / לֵב וטוב ($\text{לב}\mathfrak{C}$); 16, 29 ὁδοὺς / בדרך ; Si. 39, 25 τοῖς ἀγαθοῖς / ב(ל)טוב (doch ist die Lesung in \mathfrak{H} unsicher).

b) Zwei durch das Genetivverhältnis verbundene Substantiva, von denen das untergeordnete Nomen ein Abstraktum ist, werden oft (besonders im Sirach) durch Nomen und attributives Adjektiv ersetzt:

De. 28, 47 ἀγαθὴ διάνοια (καρδία) / טוב לבב (dagegen hebraisierend ἀγαθωσύνη καρδίας, s. oben A, 7, c); ibid. τηκομένη ψυχὴ / נפש נמכת ; Pr. 6, 12 ὁδοὺς σκολιάς 23, 161^m. 252^m (s. oben A, 7, c, und unten, f) / עקשנות מה (das Nomen ist durch das vorangehende Verbum (πορεύεται, הלך) induziert).

Si. 6, 19 ἀγαθοὶ καρποὶ / טוב תבואה (\mathfrak{H} ב(ר)טוב); 11, 25 ἡμέρα ἀγαθὴ A. 106. 296 (ἡ. ἀγαθῶν cet) / יום מוכת ; 32 (35), 10 ἀγαθὸς ὀφθαλμός / טוב עין ; 41, 13 ἀγαθὴ ζωή / חיי (טוב m) מוכת ; ibid., ἀγαθὸν ὄνομα / שם (טוב m) מוכת ; 42, 14 ἀγαθοποιὸς γυνή / טוב אשה .

c) Activum pro passivo, entweder in der dritten Pluralis^a, oder im Infinitiv^b, oder durch Attraktion an ein vorangehendes Aktivum^c, oder für den hebräischen Infinitiv^d:

^a Is. 43, 2 Ἄς οὐ (κατα)καύσουσί σε / לֹא תכזה (\mathfrak{C} οὐ μὴ κατακαυθήσῃς).

^bI Ch. 14, 2 κατακαύσαι / ושרפו — καὶ ἐνεπρήσθησαν 93. Compl. (19. 108).

^cPr. 6, 27 ἀποθήσει . . . τὰ δὲ ἱμάτια οὐ κατακαύσει / וְהָיָה לְבָשָׁתְּךָ לֹא תִשְׂרֹף . . .; ibid., 28 περιπατήσει . . . τοὺς δὲ πόδας οὐ κατακαύσει / וְהָיָה לְבָשֶׁתְּךָ לֹא תִשְׂרֹף . . .; Am. 9, 5 ὁ ἐφαπτόμενος τῆς γῆς καὶ σαλεύων αὐτήν / הַנּוֹגֵעַ בָּאָרֶץ וְהוֹמֵתָהּ.

^dI K. 21, 6 (7) ἔλαβεν αὐτούς / וַיִּקַּח.

Si. 51, 4 war wohl in ἤ ursprünglich וְלֹא שָׂא (nicht וְלֹא . . ., wie Schechter emendiert, obgleich er richtig וְלֹא שָׂא Jb. 20, 26 als parallel anführt) für das gegenwärtige וְלֹא שָׂא zu lesen; warum ⚪ das Verbum in die erste Person Activi setzt (οὐ οὐκ ἐξέκαυσα; ⚪⚪, vgl. ⚪, non sum aestuatus wohl verbessernd), bleibt unverständlich.

d) Passivum pro activo, entweder wo im Hebräischen (Aramäischen) ein Infinitiv steht^a, oder nach einem Casus Pendens^b, aber auch sonst^c. Fälle, wo das Passivum der dritten Person Pluralis Activi oder der dritten Person Singularis Activi mit unbestimmtem persönlichem Subjekte (G.-K., § 144 d) entspricht, werden unten (C, 1, s) besprochen werden:

^aEx. 27, 20 ἵνα κα(ι)ῆται (ὁ) λύχνος / וְנִלְתֵּל; Za. 14, 12 τακῆσονται αἱ σάρκες αὐτῶν / וְנִשְׂרֹף בָּשָׂרָם; Is. 5, 24 ὃν τρόπον καυθήσεται (ἡ) καλάμη / וְנִשְׂרֹף כַּמְכֹל; Da. 3, 19 καῖναι τὴν κάμνον . . . ἔδει αὐτήν καυθῆναι / וְהָיָה לָהּ . . . לִמְוֶנָּה, vgl. Θ εἰς τέλος ἐκκαῖ (ἐκκαυθῆ).

^bLe. 8, 32 κατακαυθήσεται / תִּשְׂרֹף (. . . וְהוֹתֵר) (dagegen κατακαύσατε F κατακαύσετε (-σεται, s. oben A, 1, f) GM. alii (s. oben A, 2, e), vgl. auch κατακαύσεις 58 = ἤ).

^cGe. 31, 40 συγκαιόμενος τῷ καύσωνι (καύματι) / וְאֵלֶיךָ; Le. 13, 55 (κατα)καυθήσεται / וְנִשְׂרֹף; ibid., 57 κατακαυθήσεται / ditto; Jd. 19, 22 αὐτῶν δὲ ἀγαθυνθέντων τῇ καρδίᾳ (τὴν καρδίαν) AMN. 15. 19. 54. 55. 64. 75. 76. 82. 84. 106. 108. 121. 134. 209. Compl. Ald. / וְהָיָה מִיָּבֵיבִים אֵת לָבָם (dagegen aktivisch ἀγαθυνόντων κτλ. 16. 18. 29. 30. 44. 52. 53. 56. 57. 71. 77. 85. 128. 131. 144. 236. 237. Cat. Nic.; s. auch oben A, 7, e), vgl.

Ec. 11, 9 Σ καὶ ἐν ἀγαθῷ ἔστω / (לֵב) רַחֵם, Ps. 38 (39), 4 Σ ἀνεκαίωμα πυρὶ / שֶׁן רַחֵם; Si. 7, 22 ἐμμένετω σοι / פִּימָה; Hb. 3, 6 καὶ ἐσαλεύθη ἡ γῆ / רָא (אֲבִי?) מַחֲמָה (s. unten D, c, e); ibid., καὶ (δι)ετάκη ἔθνη / מִי (י) מַחֲמָה; Is. 47, 14 ἐπὶ πυρὶ (ἐπὶ πυρὸς, ὑπὸ πυρὸς, ἐν πυρὶ, ἀπὸ πυρὸς) κατακαυθήσονται (κατακαήσονται, καυσθήσονται) / מַחֲמָה שֶׁן.

e) Religiöser Euphemismus zur Vermeidung unschicklicher, sich auf die Gottheit beziehender Ausdrücke (Frankel, Vorstudien, § 31):

So werden מַחֲמָה, מַחֲמָה, מַחֲמָה, מַחֲמָה durch ἀντιλή(μ)πτωρ umschrieben; darum auch Ps. 47 (48), 3 ὅταν ἀντιλαμβάνηται αὐτῆς / מַחֲמָה. Ein Euphemismus ist es wohl auch, wenn an vier Stellen (Pr. 24, 28 (30, 5); Na. 1, 7; Ze. 3, 12; Ma. 3, 16; die beiden mittleren Belege sind durch ein Versehen in meinem Artikel λαμβάνειν weggefallen; zur Stelle in Ma. s. unten D, g) מַחֲמָה durch εὐλαβεῖσθαι mit Akkusativ oder ἀπό cum genetivo wiedergegeben wird. Die Wiedergabe durch πεποιθέναι, ἐλπίζειν (und in entsprechender Weise des Nomens מַחֲמָה durch ἐλπίς) ist auch da beliebt, wo kein Euphemismus vorliegt (z. B. Is. 28, 15); umgekehrt werden σκεπάζεσθαι und καταφυγή gebraucht, auch wenn es sich um göttlichen Schutz handelt (Ps. 60 (61), 4; 45 (46), 1); aber im allgemeinen dient die freiere Version euphemistischen Zwecken. So finden wir für das Verbum: σώζεσθαι Is. 14, 32; für das Nomen: βοηθός Ps. 20 (21), 7; φειδόμενος Je. 17, 17 vgl. Jl. 3, (4) 16.

f) Ein Wort mit spezieller Bedeutung wird in freier Weise durch ein allgemeineres ersetzt. Gewöhnlich liegen Varianten vor, die die exaktere Bedeutung geben. Dann gilt es auszumachen, ob die hebraisierende LA. eine nachträgliche Korrektur darstelle, oder im Gegenteil dem Übersetzer zuzuschreiben sei, während die freiere LA. auf Ideenassoziation (s. oben A, 8, h) beruhe:

Pr. 6, 12 οὐκ ἀγαθός (κακός 260) ist ursprünglicher als σκολιάς 23^m. 161^m. 252.

Es mag wohl fraglich sein, ob die vereinzelte LA. ἀγαθή 71 in II Ch. 15, 17 für מַחֲמָה (Subjekt ist לֵב) gegenüber τελεία 19.

93. 108. Compl. πλήρης cet ursprünglich zu nennen sei. Doch findet sich ebendieselbe freie Version allgemein bezeugt I Ch. 29, 19.

Pr. 24, 41 (26) kann man sich denken, daß λόγους ἀγαθούς B. alii nachträgliche auf Ideenassoziation beruhende Korrektur sei, vgl. II K. 15, 3 οἱ λόγοι σου ἀγαθοί; σοφούς ^{AC} 252 (synonyme Varianten ὁρθούς 23, ἐνωπίους 23 Dublette. 149. 260) wäre wohl dann das Ursprüngliche. Doch läßt sich annehmen, daß ἀγαθούς gerade so gut originell sei, d. h. eine synonyme Variante darstelle; מוב und גכח, die, wie die eben angeführte Stelle beweist, synonym sind, verwischen sich dem Übersetzer dermaßen, daß er das eine für das andere setzt, ohne daß dadurch der Sinn erheblich geändert wird.

Si. 7, 21 mag ἀγαθόν, wo nicht durch ἀγαπάτω induzierte Korruptel, ursprünglich sein, während συνετόν ^{MAE} vgl. ^E Korrektur, משיכלי ^H.

Pr. 14, 33 mag ἐν καρδίᾳ ἀγαθῇ ἀνδρός (ἀνδρός > 23. 254. 297. Cassian. Const. Apost. ἀγαθοῦ 297) eine entsprechende Freiheit sein für בלב נבון; doch gibt es eine andere Möglichkeit, s. unten D, d, 8.

Allgemein bezeugt ist ἀγαθά (Sing. ^B) für תקה Jb. 17, 15 Der Gipfel der Freiheit ist erreicht, wenn Is. 58, 14 במותי durch τὰ ἀγαθά wiedergegeben wird.

g) Freiheit ist es auch, wenn der Übersetzer „gut sein“ für „gut tun“^a, „Gutes“ für „Guttun“^b, „zum Guten“ für „es ist gut, sie tun gut“^c, „im Guten“ für „gut“^d sagt.

^aSi. 14, 5 τίνι ἀγαθὸς ἔσται; / למי ייטיב. || ^bJe. 10, 5 καὶ ἀγαθὸν οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς / ונחם היטיב אין אותם. || ^cSi. 7, 13 εἰς ἀγαθόν / תנעם; 39, 27 εἰς ἀγαθά (εἰς > 248. Compl.) / ייטבו. | ^dJb. 22, 21 ἔσται ἐν ἀγαθοῖς / טובה (s. unten C, 3, b, z. St.); Si. 13, 26 καρδίας ἐν ἀγαθοῖς / לב מוב.

2. Erweiterung und Kürzung.

a) Aus Parallelstellen geflossene Erweiterung:

Ex. 20, 12 ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς / על האדמה (mit ^H stimmen überein 15. ^{S^b} Theoph. Orig. Bas.).

De. 8, 1 τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν (τὴν sec. > 83. Ald.) AFN. 16. 18. 28. 29. 32. 52. 53. 55. 56. 58. 59. 64. 73. 77. 82. 83. 85. 128. 129. 130. 131. Ald. Cat. Nic. / γῆν ἡ καλὴν = B. cet.

ibid., 9, 4 τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ταύτην / ἡ καλὴν γῆν ἡ καλὴν = 58. Ambros.

Ibid., 31, 20, 21 τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν / ἡ καλὴν, γῆν = 58, vgl. zu allen vier Stellen De. 4, 21 und sonst.

Nu. 32, 11 οἱ ἐπιστάμενοι τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθόν (BN. 129; mit Umstellung der Nomina AF. cet; τὸ καλὸν καὶ τὸ κακόν 44. 74. 76. 84. 106. 134) > ἡ gewiß ein Zusatz, der aus De. 1, 39 kombinierend entlehnt ist. Die längere Stelle ibid., 14, 23 ἀλλ' ἢ τὰ τέκνα αὐτῶν ἃ ἔστιν μετ' ἐμοῦ ὥδε (+ σήμερον Compl.; σήμερον 85^m. 130^m.) ὅσοι οὐκ οἶδασιν ἀγαθόν οὐδὲ (Var. ἢ) κακόν (Var. ἀγαθὰ, κακά), τοῦτοις δώσω (Var. δώ) τὴν γῆν > ἡ wird von Frankel (Einfluß, S. 187) und Dillmann als ein auf De. 1, 39 beruhender innergriechischer Zusatz erklärt. Frankel meint, die hebräische Sprache habe keinen dem ἀπειρος entsprechenden Ausdruck. Obgleich wir nämlich das griechische Adjektiv Za. 11, 15 für ἡλίμ (vgl. Ps. 68 (69), 6 Σ ἀπειρία für ἡλίμ) und I K 17, 39 Σ für נפש מל finden, so sind doch diese Ausdrücke als Attribut zu נפש unpassend. Möglich natürlich wäre es, daß νεώτερος ἀπειρος einem einzigen hebräischen Ausdrucke entspreche. Dagegen sind Bacon (Triple Tradition of the Exodus, S. 187) und Steuernagel geneigt, die Stelle als einen Bestandteil der Vorlage aufzufassen, die dann aus einer Zeit stamme, wo die Redaktorenarbeit sich noch im Flusse befand, während ἡ einen durchgreifenderer Diaskeuase unterzogenen Text darstelle. Der Passus, meint man, sei in der Quelle, zu der v. 23 gehört, eben an dieser Stelle zu lesen gewesen und dann von einem Redaktor mit Rücksicht auf vv. 29. 31 gestrichen worden. Man muß zugeben, daß v. 23 b erst dadurch einen rechten Anschluß erhalte.

II Es. 7, 28 ὡς χεῖρ (Var. ἐν χεῖρ, ἐν τῇ χεῖρ) θεοῦ (Var. κυ, κυ τοῦ θεοῦ μου) ἀγαθῇ (Var. τῇ ἀγαθῇ) ἐπ' ἐμέ (Var. τῇ ἐπ' ἐμέ ἀγαθῇ) / עַל אֶלְמָהּ יְהוָה כִּדְּ — 71 (עַל > 71), vgl. ibid., 9.

Pr. 1, 7 σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιούσι αὐτήν > ἡ stammt aus Ps. 110 (111), 10.

Is. 55, 3 καὶ ζήσεται ἐν ἀγαθοῖς / נחל — Just. Mart., vgl. v. 2.

b) Explizierende Erweiterung:

I K. 16, 12 οὗτος ἀγαθός ἐστιν / מתי מ — Lukian.

Ibid., 25, 31 ἀγαθῶσαι (Var. ἀγαθῶναι, τοῦ καλῶς ποιῆσαι) αὐτῇ (Var. αὐτῇ) > ἡ, „freilich nichts Ursprüngliches, beruht aber auf richtigem Verständnis von מתי“ (Wellhausen, S. 135).

I Ch. 28, 8 καὶ κατακληρονομήσετε αὐτήν (Var. τὴν γῆν ἀγαθὴν) 44. 52. 74. 93. 106. 108. 134. 144. 158. 236. 243. Compl. / מלחמה — A. alii, also expliziertes Objekt.

Es. 9, 21 στήσαι τὰς ἡμέρας ταύτας ἀγαθὰς / מלחמה עשׂ; ἀγαθὰς > 19. 93 a. 108 b.

Ps. 117 (118), 2. 3. 4 ὅτι ἀγαθός > ἡ — 66 in v. 2, 66. 208. 222* in v. 3, A. 55. 213. 278 in v. 4.

Pr. 8, 21 ἐμπλήσω ἀγαθῶν / מלחמה; 18, 22 γυναῖκα ἀγαθὴν / נחמה; 24, 58 (30, 23) ἐὰν τύχη ἀνδρὸς ἀγαθοῦ / נחמה ב; 25, 22 ἀνταποδώσει σοι ἀγαθὰ (ἀληθῶς C) / נחמה עשׂ — 23. 5^a.

Ec. 7, 2 (1) ὄνομα ἀγαθόν 5^a / נחמה, vgl. Pr. 22, 1 ὄνομα καλόν / נחמה; ibid., 3 (2) δώσει ἀγαθόν / נחמה — 5^a E.

Si. 7, 19 γυναικὸς σοφῆς καὶ ἀγαθῆς / נחמה נחמה.

c) Eine halachische Erweiterung:

Es. 9, 19 οἱ δὲ κατοικοῦντες ἐν ταῖς μητροπόλεσι(v) καὶ τὴν ε' καὶ ι' τοῦ Αδὰμ εὐφροσύνην ἀγαθὴν (α. > 52. 64. 248. Compl. Ald.; ἡμέραν εὐφροσύνης ἀγαθὴν AN. 44. 55. 74. 76. 108 a. 236; ἐν εὐφροσύνῃ 248) ἄγουσιν (> A) ἐξαποστέλλοντες (-λλουσιν M*) μερίδας (μερίδα M*) καὶ (> AN. 52. 55. 64. 74. 76. 108 a. 236. 248. Compl. Ald.) τοῖς πλησίον (ἐξαπ. κτλ. > 44. 106) > ἡ — B*, vgl. Megilla 1, 1 עשׂו ידועת מומת חומת המרפסן רכס עשׂו בחמשה עשר יורין קורין נחמה נחמה und die Baraita ibid. 2 b עשׂו ידועת מומת חומת המרפסן רכס עשׂו בחמשה עשר יורין קורין נחמה נחמה. Natürlich ist die Lehre aus dem Wortlaute von v. 19 erschlossen, vgl. Raba in der Gemara: עשׂו ידועת מומת חומת המרפסן רכס עשׂו בחמשה עשר יורין קורין נחמה נחמה; während aber daselbst die Annahme, daß die Großstädter den vierzehnten sowie den fünfzehnten

zu feiern hätten, mit Verweis auf den Wortlaut von v. 21 (אִי הָיָה כְּתָב אֶת יוֹם יָד וּפֶל כְּדִקְאִמְרָא הָשָׁמָּה דְּכְתִיב אֶת יוֹם יָד וְאֵת יוֹם מָוֹ אֶתְנָא (אֵת וּפְסִי) verworfen wird, wird im griechischen Texte die Feier beider Tage in den Großstädten gelehrt, natürlich mit Unrecht, wie das Beispiel der ersten Feier zeigt (v. 17 f.). Allerdings nach der Auffassung \mathfrak{S} s (v. 18: ἦγον δὲ καὶ τὴν πεντεκαδεκάτην), wurde die Feier in Susa am vierzehnten und fünfzehnten begangen; so auch nach Josephus (Antiq. XI, 6, 13: οἱ ἐν Σούσοις Ἰουδαῖοι τὴν τετράδα καὶ δεκάτην καὶ τὴν ἐχομένην κτλ.).

d) Andere Beispiele:

Pr. 17, 1 ἡ (+ ó C) οἶκος (+ πλήρης MAC. 23. 68. 103. 106. 109. 147. 149. 157. 161. 248. 252—254. 260. 295—297. Compl. Ald.) πολλῶν ἀγαθῶν (tr. 23. 295) καὶ ἀδικῶν θυμάτων μετὰ μάχης / מְבִית מְלֵא וּבְחֵי רִב — \mathfrak{S}^h .

Je. 24, 6 εἰς ἀγαθὰ sec > \mathfrak{H} — Q. 23. 33. 36. 51. 62. 87. 88. 91. 198. 228. 231. Compl.

e) Kürzung:

Es. 5, 8 וְאֵם עַל הַמֶּלֶךְ מִזֶּבֶחַ לֹחֵת אֶת שְׂאֵלָתִי וְלַעֲשׂוֹת אֶת בְּקִשְׁתִּי Es. 5, 8 וְאֵם עַל הַמֶּלֶךְ מִזֶּבֶחַ לֹחֵת אֶת שְׂאֵלָתִי וְלַעֲשׂוֹת אֶת בְּקִשְׁתִּי \mathfrak{H} — $\mathfrak{K}^{c-a} \text{ ms. inf.}$ 19. 93 a. 93 b > cet.

Ibid., 7, 3 וְאֵם עַל הַמֶּלֶךְ מִזֶּבֶחַ \mathfrak{H} — $\mathfrak{K}^{c-a} \text{ (ms.)}$ 93 b (καὶ ἀγαθὴ ἡ κρίσις ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ 19. 93 a) > cet.

Ibid., 8, 5 וְאֵם עַל הַמֶּלֶךְ מִזֶּבֶחַ לֹחֵת אֶת שְׂאֵלָתִי וְלַעֲשׂוֹת אֶת בְּקִשְׁתִּי \mathfrak{H} — $\mathfrak{K}^{c-a} \text{ ms.}$ 93 b. 249 (für בעֲיִנִּי \mathfrak{H} — $\mathfrak{K}^{c-a} \text{ ms.}$ 249 hat 93 b ἐνώπιον τοῦ βασιλέως) > cet.

3. Umstellung.

a) In Verbindungen wie „gut und böse“ findet sich Umstellung in einem Teile der Zeugen:

So Pr. 15, 3 in 23. 149. 252. 260. 295; Za. 9, 17 in 130. 311. Compl.

b) Kombinierende Umstellung:

Ps. 33 (34), 12 ἀγαπῶν ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς B. 188 \mathfrak{B}^C / אֱהָב יָמִים לְרֵאוֹת מִזֶּבֶחַ; cet α . ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθὰς; vielleicht ist ἀγαθὰ zu lesen.

1. Syntaktisches.

* So wird יִקַּב (יָקַב), aram. יְקֻב durch ἀγαθύνεσθαι, יְקֻב durch ἀγαθοῦν, ἀγαθύνειν, ἀγαθοποιεῖν wiedergegeben. Desgleichen יָדָה, יָדָן, יָדָה, יָדָה, יָדָה, aram. יָדָה, יָדָה durch καίεσθαι (einschließlich der Komposita), während für יָדָה, יָדָה, יָדָה, יָדָה, יָדָה das Aktiv gesetzt wird.

^cDarum wird אָפּדָרֵךְ durch κατακαίειν wiedergegeben (Jb. 1, 6; Is. 43, 2).

* 12 mal; doch findet sich einmal das Präsens als Variante (v. 16 σαλεύεται 248. 253 -ονται C σαλευθήσονται MA. 106. 155. 307. 308 σαλεύσεται Compl. σαλευθήσεται cet).

Ps. 81 (82), 5 ist יהלכו präsensisch ausgedrückt; dagegen ist für ימוס das Futurum gesetzt (Varianten: Aorist 201; Imperativ Aoristi ^{ca}R. 13. 39. 55. 65—67. 69. 80. 81. 99—102. 106.

111—113. 140. 143—146. 150—152. 154. 156. 162—168. 175.
177. 182. 183. 185. 187. 189—197. 199. 200. 202—206. 208. 212.
216. 217. 219. 222. 223. 227. 263—269. 271. 274—276. 279—287.
289—294. Compl. Ald. Theodor.; die letztere L.A. dürfte durch
Parallelstellen beeinflusst sein, oder sie beruht auf falscher Auffassung.

c) Das Imperfekt nach finalen Konjunktionen (G.-K., § 107 q). Nach **ἵ** durch den Konj. Aor. (mit vorangeschicktem **μή**), wofür als Variante der Imp. Aoristi^a. Wenn das von **ἵ** abhängige Verbum von der Konjunktion losgerissen ist, so wird es vom Übersetzer als in unabhängigem Satze stehend betrachtet^b.

*ΠΚ. 1, 20 πῶς γη ἵδ μή ἀγαλλιᾶσονται cet μή γαυριάσωσιν
Lukian μή γαυριάτωσαν 242.

⁵Ps. 12 (13), 5 צרי ייחל . . . מן יאמר איבי μή ποτε εἴπω ὁ ἐχθρὸς μου . . . οἱ θλίβοντές με ἀγαλλιάσονται.

d) Der Kohortativ (G.-K., § 108). Im Griechischen Futurum, wofür als Variante der Konj. Aoristi^a. Doch dürfte man bis auf weiteres die Varianten als bloß orthographische betrachten (s. oben A. 1, g)^b.

*Ps. 9, 2 $\pi\epsilon\lambda\gamma\eta\kappa\iota$ $\pi\eta\rho\omega\kappa$ εὐφρανθήσωμαι καὶ ἀγαλλιάσωμαι 185, dagegen *ibid.* $\pi\eta\rho\omega\kappa$ ψαλῶ (woraus ψαλλῶ 171. 184. 202 nur verschrieben) allgemein; *ibid.*, 19 (20), 5 $\pi\alpha\lambda\lambda\iota$ ἀγαλλιασώμεθα B²; 30 (31), 7 $\pi\eta\lambda\iota\kappa$ ἀγαλλιάσωμαι 185; 59 (60), 6 $\pi\eta\lambda\gamma\eta$ ἀγαλλιάσωμαι 142 (s. unten 3, c, z. St.).

^bLehrreich ist das Beispiel Ps. 30 (31), 7, wo zu εὐφρανθή-
σομαι keine Variante verzeichnet ist. Ps. 9, 14 haben wir einen
Fall, wo der Kohortativ von einer Konjunktion (וְ) abhängig
ist (G.-K., § 108 d) וְכִי־נִשְׁבַּח ה' כַּדְּבָרִים אֲשֶׁר אָמַרְתָּ (γγεῶ
Orig.); für das entferntere וְכִי־נִשְׁבַּח hat die Mehrzahl der Handschriften
das Futurum, den Konj. Aoristi aber (wofern nicht schlechte Ortho-
graphie vorliegt) 13. 65. 66. 69. 100. 106. 115. 143. 150. 164.
165. 170. 174. 185. 194. 201. 202. 208. 217. 222. 223. 263. 274.
277. 278. 281. Compl. Ald.

e) Der Jussiv (G.-K., § 109). Im Griechischen der Optativ^a, Imperativ^b, oder das Futurum^c. Gewöhnlich schwanken die Hand-

schriften zwischen Optativ und Imperativ^d, oder zwischen Optativ und Futur^e, oder zwischen Imperativ und Futur^f. Besonders lehrreich ist der Wechsel in Parallelstellen.

^aIII K. 1, 47 לַיְיָ . . . (zur LA. vgl. Norzi und Baer) אֲנִי אֲגַדְלֶה . . . וְאֶמְצָא (> 158) מַגְדִּילִים.

Ps. 39 (40), 14 וְיִמְחֶה שְׂבִי' (κατ)αίσχυνθείσαν καὶ ἐντραπίησαν.

^bI Ch. 16, 31 וְיִמְחֶה . . . לְנַפְשִׁי . . . וְיִפְרַח עוֹפְרָנִי . . . וְאֶגְדֹּל . . . καὶ ἀγαλλιάσθω . . . καὶ εὐφρανθήτω.

Ps. 34 (35), 26 שְׂבִי' ἐνδυσάσθωσαν (synonyme Variante περιβαλέσθωσαν 180 ut vid.); ibid., 27 וְיִמְחֶה καὶ εὐφρανθήτω (synonyme Variante λεγέτωσαν 188).

Ps. 39 (40), 15 וְיִפְרַח (s. unten D, i) κομμάσθωσαν; ibid., 16 וְיִמְחֶה (ἢ וְיִפְרַח) καὶ εὐφρανθήτω (λεγέτωσαν 55. 80. 177. 184 188); ibid., לְנַפְשִׁי μεγαλυνθήτω.

Ps. 47 (48), 11 וְיִפְרַח עוֹפְרָנִי (εὐφρανθήτω 184. 194. 293 Fehler oder — וְיִפְרַח? εὐφρανθή 273 Konj. Aoristi?).

P. 69 (70), 4 וְיִמְחֶה καὶ (> 199) λεγέτωσαν; ibid., לְנַפְשִׁי μεγαλυνθήτω.

Ec. 11, 9 וְיִפְרַח (in Anlehnung an einen Imperativ, G.-K., § f) καὶ ἀγαθυνάτω σε, Σ καὶ ἐν ἀγαθῷ ἔστω (s. oben B, 1, d).

Da. 4, 11 וְיִפְרַח Θ σαλευθήτωσαν (s. oben A, 3, t).

^cPs. 12 (13), 5 לִי' ἀγαλλιάσεται (-σεται 171); 52 (53), 6 וְיִפְרַח καὶ εὐφρανθήσεται (-θήται 222 Fehler).

^dPs. 34 (35), 26 וְיִמְחֶה שְׂבִי' αἰσχυνθήτωσαν καὶ ἐντραπίησαν 274 Aor. cet; ibid., 27 וְיִפְרַח לְנַפְשִׁי ἀγαλλιάσθωσαν καὶ εὐφρανθήτωσαν 13. 21. 39. 65. 66. 88. 99—101. 111. 114. 141. 144—146. 150. 165. 168—170. 172—175. 177. 180—183. 189. 193. 197. 199—205. 208. 211. 215. 217. 223. 227. 264. 267. 268. 270. 272. 273. 279. 282. 283. 285. 289. 290. 293. Compl. Ald. ἀγαλλιάσθωσαν καὶ εὐφρανθείσαν 102. 112. 113. 140. 142. 143. 151. 162. 163. 167. 171. 178. 185. 196. 216. 263. 269 ἀγαλλιάσαιντο καὶ εὐφρανθήσαν 143 supra lin. 274. 275. 277. 278 ἀγαλλιάσαιντο καὶ εὐφρανθείσαν cet; ibid., 27 Imp. KAR. 21. 27. 39. 65—67. 69. 80. 81. 99—102. 106. 111—115. 140. 145. 146. 150—152.

154. 156. 162—175. 178. 179. 181. 182. 184. 185. 187. 188—191. 193—197. 199—203. 205. 206. 208. 210—212. 215—217. 219. 222. 223. 226. 227. 263—265. 267—286. 289. 290—293. Compl. Ald. Theodor. Optat. cet.

Ps. 39 (40), 14 יִשָּׁע Imp. 142 Optat. cet; *ibid.*, יִכְלֵם Imp. 142 Optat. cet; *ibid.*, 16 יִשְׁמְחוּ וְיִשְׁמְחוּ Imperative 21. 66. 69. 80. 100—102. 111. 113—115. 140. 141. 143—146. 150. 154. 162—172. 174. 175. 177—179. 182. 183. 187. 189. 191. 193. 194. 197. 199. 201. 202. 204. 205. 208. 210. 211. 214. 215—217. 222. 223. 227. 264. 268. 270. 271. 273. 275—277. 279. 280. 282—285. 289. 290. 293. Compl. Ald. Theodor. Imp. und Optat. 27. 99. 151. 173 ex corr. 181. 185. 186. 195. 196. 226. 262. 272. 274. 278 ut vid. Optat. und Imp. 173. 272. 278 Optative cet.

Ps. 69 (70), 2 יִשְׁמְחוּ וְיִשְׁמְחוּ Imperative AR. 13. 21. 27. 55. 65—67. 69. 80. 81. 99—102. 106. 111—114. 140. 141. 143—146. 150—152. 154. 156. 162—175. 177—180. 183. 185—187. 190. 191. 193—197. 199. 200. 202—206. 208. 211—217. 219. 222. 223. 227. 263. 264. 266—273. 275—286. 289—293. Compl. Ald. Theodor. Imp. und Optat. 115. 142. 182. 226 Optat. und Imp. 115. 182. 189. 226 Optative cet; *ibid.*, יִשָּׁע Imperative 13. 21. 27. 65—67. 69. 80. 81. 99—102. 106. 111—114. 141. 142. 144—146. 150—152. 154. 162—173. 175. 177—180. 182. 183. 186. 187. 189—191. 193—197. 199. 200. 202—206. 208. 212—215. 217. 219. 223. 226. 227. 263—265. 267—286. 289—292. Compl. Ald. Theodor. Imp. und Optat. 174. 211. 293 Optat. und Imp. 140. 143. 266 Optative cet; *ibid.*, 3 יִשְׁמְחוּ Imp. R. 13. 21. 27. 55. 65—67. 69. 80. 81. 99—102. 106. 111—114. 140. 142—146. 150—152. 154. 156. 162—175. 177. 178—180. 182. 183. 185—187. 189—191. 193—197. 199. 200. 202—206. 208. 212—215. 217. 219. 222. 223. 226. 227. 263—268. 270—286. 289. 290—293. Compl. Ald. Optat. cet; *ibid.*, 4 יִשְׁמְחוּ וְיִשְׁמְחוּ Optative 55 Imp. und Optat. 156 Imperative cet.

Ps. 50 (51), 14 וְיִתֵּן Optat. 112. 113. 142 corr. 179. 190^m. 204. 271. 280 Fut. cet.

Jd. 19, 6 וְיִשָּׁע Imp. AMN. 15. 18. 19. 29. 30. 55. 56. 58. 64.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. II. 1907. 16

71. 75. 76. 82. 84. 106. 108. 121. 128. 134. 209. Compl. Ald. Fut. cet; *ibid.*, 9 וְיִיחַ Imp. A. 15. 55. 71. 76. 84. 106. 121. 134. Compl. Ald. Fut. cet.

Ps. 13 (14), 7 וְיִיחַ . . . לֵךְ Fut. 13. 21. 27. 39. 65—67. 69. 80. 81. 99—102. 106. 111—115. 140. 143—146. 151. 152. 154. 156. 162—167. 169—173. 175. 178. 179. 181—182. 184. 185. 187. 189. 191. 193—197. 200—206. 267. 268. 271—273. 276. 278—286. 288—293. Compl. Ald. Theodor. Imp. und Fut. 55. 183. 199 Imperative cet.

Ps. 47 (48), 11 וְיִיחַ Fut. 226 Imp. cet.

Ps. 52 (53), 6 לֵךְ Imp. 188. 293 corr. Fut. cet.

f) Das Imperfekt mit Waw Consecutivum (G.-K., § 111). Griechisch καὶ cum aoristo.

Beispiele: Jd. 18, 20; Ru. 3, 7; IV K. 9, 30; Ps. 15 (16), 9.

g) Das Perfekt mit Waw Consecutivum (G.-K., § 112). Wenn im Sinne eines Jussiv (Optativ) (*ebendas.*, § q), finden wir καὶ cum optativo.

So IK. 25, 31 וְיִיחַ καὶ ἀγαθῶσαι, wofür dann als Variante καὶ cum futuro 29. 55*. 74. 106. 120. 134. 243; doch dürfte dieselbe auf anderer Auffassung (im Sinne eines Bedingungssatzes, *ebendas.*, § kk) beruhen.

h) Der Infinitivus Absolutus als reines Adverb (G.-K., § 113 k) wird im Griechischen adverbiall ausgedrückt*. In Verbindung mit dem Verbum finitum „zum Behuf einer Näherbestimmung oder Verstärkung des Verbalbegriffs“ (*ebendas.*, § 113 l) wird der hebräische Infin. Absol. griechisch durch den Dativ des Verbalnomens^b oder durch das Partizip^c wiedergegeben.

*IV K. 11, 18 וְיִיחַ ἀγαθῶς (s. oben A, 3, h).

^bIs. 24, 20 וְיִיחַ Θ σάλπ σαλευθήσεται. Vgl. ZAW, XXVI (1906), 86.

Jc. 28 (51), 58 וְיִיחַ Θ κατασκαπτόμενον κατασκαφήσεται (-φθήσεται 86) Ἀ σαλεύόμενον σαλευθήσεται Σ ἐκκενωόμενον ἐκκενωθήσεται.

i) Wie im Deutschen, so wird auch im Griechischen das einen Infinitivus Constructus regierende Hiph'il (G.-K., § 114 n; vgl. Fußnote 1) adverbiall ausgedrückt, während für den hebräischen Infin. das Verbum Finitum gesetzt wird^a. Oder die hebräische Konstruktion wird nachgeahmt, indem der Infinitiv durch ein Nomen Actionis ausgedrückt wird^b. Oder der Infin. wird durch ein Verbum Finitum wiedergegeben, das dem andern koordiniert wird (also in der Art der beliebten semitischen Konstruktion § 120 d)^c.

^aGe. 4, 7 תִּשָּׁב שָׁמָּה (s. unten 3, z. St.) ὁρῶς προσενέγκης; ibid., תִּשָּׁב לְךָ (s. unten D, d, ξ) ὁρῶς δὲ μὴ διέλθῃς.

IK. 16, 17 לִנְנוּ מִשָּׁבִי ὁρῶς (Var. ἀγαθῶς) ψάλλοντα.

Ps. 32 (33), 3 נִשְׁבַּח לַיהוָה ὅτι καλῶς ψάλατε Σ ἐμπροσθεν ψάλατε.

Pr. 30, 29 לִכְתּוֹב מִשָּׁבִי ὁ καλῶς διαβαίνει.

^bSo an letzterer Stelle Ἄθ ἀγαθύνοντα πορείαν.

^cSo Ps. 32 (33) 3 Ἄ ἀγαθύνετε ψάλατε.

j) Ein abstraktes Nomen (G.-K., § 122 q und § 45 d) mit vorangeschickter Präposition kann durch den griechischen Infinitiv ersetzt werden.

Ps. 9, 23 (10, 2) בְּנִיחָת רִשְׁעִי ἐν τῷ ὑπερηφανεύεσθαι τὸν ἀσεβῆ; Je. 51 (44), 27 לְמוֹצָה τοῦ ἀγαθῶσαι (ἀγαθύναι).

k) Das zum Ausdruck der Gleichzeitigkeit verwendete Partizip im Zustandssatze (G.-K., § 116 n und besonders u) ist richtig präsentisch wiedergegeben.

Jd. 19, 22 הִמָּה מִשָּׁבִיבִים αὐτῶν δ' ἀγαθυνόντων 16. 18. 29. 30. 44. 52. 53. 56—58. 63. 71. 77. 85. 128. 131. 144. 236. 237. Cat. Nic. (vgl. auch die hebraisierende LA. oben A, 7, e); dagegen ist αὐτῶν δ' ἀγαθυνθέντων AMN. 15. 19. 44. 55. 64. 75. 76. 82. 84. 106. 108. 121. 134. 209. Compl. Ald. nicht nur freie (s. oben B, 1, d), sondern grammatisch ungenaue Wiedergabe.

l) Das im Akkusativ stehende Zustandspartizip oder -adjektiv (G.-K., § 118 n; Driver, § 161, 2 und 3) erscheint im Griechischen natürlich im Nominativ oder Akkusativ, je nachdem die Beschreibung sich auf das Subjekt oder Objekt bezieht. Wenn zum Adjektiv ein

Beziehungsgenetiv hinzutritt, kann im Griechischen das Adjektiv zum Nomen und das ganze in den Dativ (Umstandsdativ, K.-G., II¹, § 425, 6) gesetzt werden (als Variante finden wir dann Dativ mit vorangeschickter Präposition ἐν).

III K. 8, 66 שְׂמֹחִים וְמוֹבִי לֵב וַיֵּלֶכְוּ וְאֶתְּלָדֶנּוּ . . . χαίροντες καὶ (ἐν) ἀγαθῇ καρδίᾳ 82. 93. 120. 246. ^{S^b} (s. oben A, 1, a); II Ch. 7, 10 שְׂמֹחִים וְמוֹבִי לֵב וַיֵּלֶכְוּ וְאֶתְּלָדֶנּוּ . . . εὐφραυνόμενος καὶ ἀγαθῇ καρδίᾳ (ἀγαθοῦς (τῇ) καρδίᾳ 19. 93. 108. Compl.; s. oben A, 7, c).

m) מן in der Bedeutung ohne (G.-K., § 119 w) ist erkannt: Ps. 38 (39), 3 מִמֶּנֶּם Σ μὴ ὦν ἐν ἀγαθῷ (s. unten 3, z. St.).

n) Substantivierte femininische Adjektiva (G.-K., § 122 q) werden griechisch durch das Neutrum Sing. oder Plur. oder durch ein Abstraktum ausgedrückt^a. In derselben Weise wird natürlich auch das neutrisch gebrauchte maskulinische Adjektiv (König, Lehrgebäude, III, § 243 c—f) wiedergegeben.

^aSo מְרִיבָה durch ἀγαθόν 6 mal, Ἀ 1 mal, Σ 5 mal, Θ 1 mal; durch ἀγαθά (oder ein synonymes Adjektiv in demselben Numerus als Variante) 33 mal, Ἀ 1 mal, Σ 1 mal, Θ 1 mal; in schwankender Überlieferung 6 mal; durch ἀγαθῶσύνη (Varianten: δικαιοσύνη, εὐφροσύνη) 10 mal, Ἀ 4 mal, Σ 1 mal, Θ 1 mal; in schwankender Überlieferung (zwischen neutrischem Adjektiv und Abstraktum) 1 mal.

^bSo für מְרִיבָה: ἀγαθόν (die synonymen Varianten oben A, 3, d) 39 mal, Ἀ 10 mal, Σ 7 mal, Θ 2 mal, AL 2 mal; ἀγαθά (s. oben A, 3, e) 44 mal, Σ 3 mal; AL 1 mal; E' 1 mal; in schwankender Überlieferung 10 mal; ἀγαθῶσύνη (mit entsprechenden Varianten) 2 mal, Ἀ 2 mal, Σ 1 mal, Θ 2 mal; schwankende Überlieferung zwischen Adjektiv und Abstraktum 4 mal. Desgleichen für מְרִיבָה: ἀγαθόν (εὐδές, ἀρεστόν) 3 mal; ἀγαθά (καλά, ἀρεστά) 1 mal.

o) Kollektivische Abstrakta (ursprünglich Nomina Actionis) können griechisch durch den Plural ausgedrückt werden.

Jd. 9, 11 γενήματα / מְרִיבָה Ertrag; I Ch. 4, 39. 40 (an

letzterer Stelle jedoch der Sing. 19. 93. 108. 121. Compl.) νομαί/ **נִרְעָה** eig. das Weiden, dann Weideplatz oder -plätze.

p) Pr. 2, 20 ist **נִרְעָה מִקִּיָּם** allerdings frei durch τρῖβοι ἀγαθαί wiedergegeben; vielleicht hat der Übersetzer in **מִקִּיָּם** einen Abstraktplural (G.-K., § 124 de) gefunden. S. unten, s.

q) Der zur Bezeichnung von Abstraktbegriffen verwendete Artikel (G.-K., § 126 n; Brown-Driver-Briggs, s. v. ה, 1, h) kann im Griechischen, wie im Deutschen, unausgedrückt bleiben.

So IK. 24, 18 **הַמִּזְבֵּחַ** ἀγαθά, **הַנֶּרְעָה** κακά, 25, 30 **אֶת הַמִּזְבֵּחַ** ἀγαθά, Jb. 21, 13 **בְּמִזְבֵּחַ** ἐν ἀγαθοῖς, Ps. 102 (103), 5 **בְּמִזְבֵּחַ** dasselbe.

r) Desgleichen kann die Determination, die durch einen nachfolgenden determinierten Genetiv bewerkstelligt wird (G.-K., § 127 a), in der Wiedergabe eines Abstraktums unberücksichtigt bleiben.

So Pr. 11, 10 **בְּמִזְבֵּחַ צְדִיקִים** ἐν ἀγαθοῖς δικαίων; Je. 38 (31), 12 **אֶל מִזְבֵּחַ יְהוָה** ἐπ' ἀγαθὰ (ἐπὶ ἀγαθοῖς 96; doch ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ 2 vgl. 243 ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς 22. 36. 48. 51. 62. 96. 98. 231) κυρίου; ibid., 14 **אֶת מִזְבֵּחַ יְהוָה** ἀγαθῶν 41 (τῶν ἀγαθῶν 2 τῶν ἀγαθῶν μου (> 48. 96. 231) cet).

s) Der zur Umschreibung von Eigenschaftsbegriffen gebrauchte Genet. Epexegeticus (G.-K., § 128 p) wird, wie im Deutschen, so im Griechischen durch das entsprechende Adjektiv wiedergegeben.

So Pr. 2, 20 (s. oben, p); 16, 29 **בְּדֶרֶךְ לֹא מוֹב** (wofern **מוֹב** nominal aufzufassen ist) ὁδοῦς οὐκ ἀγαθᾶς; Ca. 7, 9 **יֵן הַמִּזְבֵּחַ** (nach der Auffassung Ewalds, § 287 b; doch vgl. Kimhi. s. v. יֵן, und König, Lehrgeb., III, § 337 q) οἶνος ὁ ἀγαθός; Si. 41, 11 **שֵׁם חֹסֶד** (s. oben A, 8, i); 51, 21 **מוֹב קִנְיָן** (man vokalisiere קִנְיָן, Ewald, § 287 a).

Entsprechend wird das Nomen Actionis im Genetiv durch das Partizip wiedergegeben: Za. 12, 2 **רַעַל כִּי** πρόδουρα (das Nomen vom Übersetzer mißverstanden) σαλευόμενα.

t) Ec. 7, 1 (6, 12) entspricht **מִזְבֵּחַ** ἀγαθόν BC (cet prm.

rt), also ist כִּי in aramaisierender Weise als Pronomen Indefinitum (G.-K., § 137 c) aufgefaßt.

u) Die zum Ausdruck des unbestimmten persönlichen Subjektes verwendete 3 sing. masc. oder 3 plur. masc. (G.-K., § 144 d—g) wird im Griechischen passivisch wiedergegeben.

Beispiele: Nu. 19, 5 הִיָּשִׁי κατακαυθήσεται (wofür 75 ebenso gut κατακάσους; so zu Anfang des Verses κατακαύσουσιν allgemein für הִיָּשִׁי , wie v. 3 $\text{καὶ ἐξάξουσιν} \dots \text{καὶ σφάζουσιν} / \text{וַיַּחַד} \dots \text{וַיַּחַד}$; die 3 plur. wird eben im Griechischen gerade so wie im Hebräischen zum Ausdruck des unbestimmten Subjektes gebraucht; s. oben B, 1, c); zur Exegese vgl. unten 3, e, z. St.

Ez. 43, 21 וַיִּשָּׂא καὶ κατακαυθήσεται (mit Rücksicht auf $\text{καὶ προσοίσετε} = \text{וַיִּשָּׂא} / \text{וַיִּשָּׂא}$ wird man wohl nicht so zuversichtlich mit Cornill annehmen, daß Θ in v. 19 ff. wirklich die 3 plur. für die 2 sing. in der Vorlage gelesen hat; sonst natürlich müßte man וַיִּשָּׂא voraussetzen, nicht וַיִּשָּׂא , wie Cornill retrovertiert, denn das Objekt wird in solchen Fällen gerne ausgelassen).

I K. 2, 15 $\text{וַיִּשָּׂא} \text{בְּיָמָיו} \text{πρὶν τὸ θυμ(σ)οθῆναι}$ (Al. καθῆναι).

IV K. 20, 7 $\text{וַיִּשָּׂא} \text{καὶ ἐλήμφθη}$ A. 121. $\text{Σ}^{\text{b}} \text{Α}$ (s. unten 3, b, z. St.).

v) אם mit Imperf. im Bedingungssatze (G.-K., § 159 r) wird entweder durch εἰ cum futuro^a oder durch $\text{ἐάν cum coniunct. praes. oder aor.}^b$ wiedergegeben.

^aNe. 2, 5 $\text{אם ימב} \text{εἰ ἀγαθυνθήσεται}$ (Var. ἀρέσει).

^bGe. 4, 7 $\text{אם תימב} \text{Ἄς ἐάν ἀγαθύνῃς} \text{Θ} \text{ἀν ἀγαθῶς ποιῇς, ואם לא תימב} \text{Σ} \text{ἐάν δὲ μὴ ἀγαθύνῃς; vgl. auch oben, i.}$

w) $\text{פ} \text{cum infin. constr. als Äquivalent eines Temporalsatzes in futurischem Sinne (G.-K., § 164 g) ist durch} \text{ὡς ἀν (ὅταν) cum coniunct. praes. oder aor. wiedergegeben.}$

II K. 13, 28 $\text{פ} \text{ὡς ἀν (ἀν > 74 ὅταν 93) ἀγαθυνῇ}$ (s. oben A, 3, k).

2. Lexikalisches.

בָּקָע Hithp. τήκεσθαι zerfließen.

Mi. 1, 4. Vgl. $\text{سَمِعَ} = \text{τήξει}$ Si. 38, 28 (Herkenne z. St. ver-

weist mit Recht auf die Michastelle; also ist die Emendation וַיִּמְנַג (Graetz) unnötig).

דָּמָב תִּהְיֶה זֶרְפִּי זֶרְפִּי zerfließen.

De. 28, 65 נִשְׁפָּח דָּמָב תִּהְיֶה זֶרְפִּי ψυχή. Also — דָּוָב, Aramaismus für וֹדָב (vgl. im Araber Lagardes z. St. تذوّب; vgl. auch Kautzsch, Aramaismen, 106).

דָּבָב תִּהְיֶה זֶרְפִּי zerfließen.

Jb. 6, 17 וַיִּזְבּוּ (s. unten 3, b, z. St.). Vgl. زَبَب fließen.

פָּרַח Niph. Part. ὀδυνηρός schmerzhaft.

III K. 2, 8; 3, 1 (2, 8). Dasselbe griechische Adjektiv wird für נִחְלָה Je. 14, 17 gebraucht. Also nahm der Übersetzer die Wurzel im Sinne von مَرَضَ, פָּרַח. So B.-D.-B.

נָסַב דִּיאָזֶסְדָּא weben.

AE' Ps. 2, 6. Vgl. B.-D.-B. s. v. II נָסַב.

סָבַב κατα(Var. ἀνα-)κλίβεσθαι, καθίζειν sich zu Tisch setzen (eig. zu Tisch lagern, accumbere).

I K. 16, 11; Si. 35 (32), 1; vgl. auch סָבַב Θ'ΑΣ Ca. 1, 12. Also im Sinne des mischn. Hiph'il. In gleicher Bedeutung wird סָבַב sc. סָבַב, סָבַב, סָבַב, סָבַב genommen Am. 2, 8 Θ (סָבַב סָבַב) ו (accubuere) ו (סָבַב) und mit expliziertem Objekte Si. 9, 9, wo καὶ μὴ κατα-(Var.: συμμετα-)κλιθῆς ἐπ' ἀγκῶνα (Var.: ἀγκάλων) μετ' αὐτῆς 70. 248. Compl. Ε an zweiter Stelle = 5 an erster Stelle סָבַב סָבַב סָבַב סָבַב סָבַב (vgl. Jebamot 63b = Sanhedrin 100b סָבַב עָם אֶל תַּם אֶל תַּם MP (s. JQR., III (1891), S. 700) — סָבַב סָבַב סָבַב סָבַב, worauf auch μετὰ ὑπάνδρου γυναικὸς μὴ κάθου τὸ σύνολον (τὸ σύνολον pleonastisch wie Ez. 13, 3. 22; 17, 14) B. alii zurückgeht / עָם אֶל תַּם סָבַב; es ist auch möglich, daß B. alii סָבַב אֶל תַּם סָבַב lasen.

וַיִּשְׁבּוּ Polel — Hiph'il ἀνα(Var. ἀντι-, ἐπι-)λαμβάνεσθαι emporheben, aufrichten.

Ps. 145 (146), 9; 146 (147), 6; Si. 4, 11. Es ist nicht nötig, an letzterer Stelle mit Schechter וַיִּשְׁבּוּ zu lesen (vgl. Lévi). Übrigens hätte Je. 31, 4 nicht herangezogen werden sollen, da

ἐπιλήψῃ B daselbst die schlechtere LA. ist für ἐτι λήψῃ AQ. Aber Ps. 146 (147), 6 wäre ein vorzüglicher Beleg, denn dort liest 99 ἀντιλήψεται, gerade wie hier in 296. 308 (suscipit ε; ~~ἐπιλήψεται~~: ε; das Verbum findet sich für ἀναλ. Is. 46, 4; 63, 9 und für ἀντιλ. Is. 41, 26; 63, 5; Si. 29, 20) gelesen wird; die drei Komposita werden, wie es scheint, in gleicher oder ähnlicher Bedeutung gebraucht. Vgl. Barth, WU., S. 34 f.

וַיַּעַן Hithpael σαλεύεσθαι erschüttert werden.

Je. 51 (28), 58 ~~וַיַּעַן~~ וַיַּעַן א' σαλευόμενον σαλευθήσεται. Ähnlich Ibn Ġanah s. v. וַיַּעַן: اضطرابا تضطرب واهتزازا تهتز: וַיַּעַן; er vergleicht Je. 15, 8 וַיַּעַן ובהלות, اضطراب, ای رج و اضطراب.

וַיַּעַן wird unterschieden als I וַיַּעַן ἐπιστηρίζειν fest richten und II וַיַּעַן ἀγωνίζεσθαι sich auflehnen, kämpfen.

S. unten D, a.

וַיַּעַן Hithpoel ἐκτῆκεσθαι zerfließen.

Ps. 118 (119), 158; 138 (139), 21. Vgl. auch וַיַּעַן ἐκλύεσθαι Pr. 3, 11.

וַיַּעַן σαλεύεσθαι beben, zittern.

Je. 23, 9. Die Wurzel ist aus וַיַּעַן, וַיַּעַן erweitert, vgl. וַיַּעַן zittern, וַיַּעַן, schweben, וַיַּעַן Jb. 26, 11. Vgl. Haupt, BSS., I, 324; III, 580, unterste Fußnote.

וַיַּעַן Piel ἐπιτιθέναι legen, setzen.

Ps. 20 (21), 5 וַיַּעַן (וַיַּעַן) S (וַיַּעַן). Vgl. aram. וַיַּעַן. Vgl. Barth, ES., S. 66.

וַיַּעַן (oder וַיַּעַן, וַיַּעַן) Kal und Hithpoel (κατα)τῆκεσθαι zerfließen.

Hb. 3, 6 וַיַּעַן וַיַּעַן וַיַּעַן ἐτάκησαν βουνοὶ αἰώνιοι; Ps. 41 (42), 7 וַיַּעַן וַיַּעַן וַיַּעַן Σ ἐπ' ἐμέ ἡ ψυχὴ μου κατατῆκεται; ibid., 12 וַיַּעַן וַיַּעַן וַיַּעַן Σ τί κατατῆκε. Mit Recht vermutet Peters, daß Si. 43, 10 καὶ οὐ μὴ ἐκλυθῶσιν — וַיַּעַן וַיַּעַן / וַיַּעַן וַיַּעַן. Vgl. Gesenius-Buhl¹⁴, 743 a. Nöldeke, ZDMG, XXX, 186, Fußnote: „Hebr. וַיַּעַן und וַיַּעַן vom Herzen und von der Seele gesagt, ist aber wohl

„verfälschen“ = לִשְׁבֹּחַ (oft in Hex. für ἐλάττωσθαι ; auch Efr. II 376 F wo לִשְׁבֹּחַ zu lesen) und לִשְׁבֹּחַ (Efr. II 8 D, und ebenfalls für ἐλάττωσθαι gebräuchlich)“. Wenn man an das Zeugnis von Θ und Σ denkt, wird man kaum mit B.-D.-B. von „insufficient evidence“ sprechen dürfen.

3. Exegetisches.

a) Verschiedentliche Auffassung des Ψ :

Ge. 26, 20 Ἀδικία (αδοκία g Fehler) . . . ἠδύκησαν = Ἀ συκοφαντίαν . . . ἐσυκοφάντησαν = D Calumniam (vgl. Ps. 118 (119), 134) (vgl. $\text{מַשְׁתַּחֲוִיתִי לַיהוָה}$ z. St.) = (?) $\text{פָּשַׁעְתִּי} \dots \text{פָּשַׁעְתִּי} / \dots \text{פָּשַׁעְתִּי}$ $\text{פָּשַׁעְתִּי} = \text{ע פּוֹשַׁעַת כְּפֹרֶץ}$ 5 الذَّيْف , . . . حَمَلًا Saad . . . شَغَلَا اشتغلوا (Ibn Ezra Kimhi vergleichen rabbinisches פֹּשַׁע , vgl. jetzt S. 11, 10 פֹּשַׁע ; 3, 22; 7, 25; 38, 24; 40, 1 פֹּשַׁע ; Ibn Ġanah مُشَاجِرَة تشاجروا).

Ps. 88 (89), 2 τὸν σάλον = $\text{מִשְׁלָא} / \text{מִשְׁלָא}$; wie Θ , so auch Σ und Hitzig, vgl. Ps. 65, 8, wo מִשְׁלָא nach dem Muster von מִשְׁלָא (Stade, § 296 e) (allerdings von Θ als Derivat der Wurzel מִשְׁלָא betrachtet) aufzufassen ist, vgl. auch מִשְׁלָא Pr. 1, 27 nach Ibn Ġanah; מִשְׁלָא wird מִשְׁלָא gleichgesetzt von Σ Raschi Ibn Ezra Kimhi Olshausen Baethgen Duhm, oder als fehlerhafte LA. für מִשְׁלָא betrachtet, so G.-K., § 76 b. Vgl. auch Gunkel, Schöpfung und Chaos, 33, Anm. 1.

Ps. 118 (119), 85 ἀδολεσχίας (-αν 266. 269 -αις 169) = $\text{מִשְׁחָא} / \text{מִשְׁחָא}$; desgleichen Je. 18, 20 ῥήματα = $\text{מִשְׁחָא} / \text{מִשְׁחָא}$, 22 λόγον = $\text{מִשְׁחָא} / \text{מִשְׁחָא}$; an allen drei Stellen wird das Verbum מִשְׁחָא falsch durch ein dem Objekte entsprechendes Verbum wiedergegeben (διηγήσαντο, συνελάλησαν, ἐνεχείρησαν).

Ec. 8, 1 μισηθήσεται = Σ לִשְׂנֹא = מִשְׂנֹא . / D commutabit = $\text{מִשְׂנֹא} / \text{מִשְׂנֹא}$. = ע מִשְׂנֹא .

b) Verschiedentliche Vokalisation (Akzentuation):

Ge. 4, 7 οὐκ (D c, B) ἐάν ὁρθῶς (+ μοι i^a i) προσενέγκῃς, ὁρθῶς δὲ (D t) μὴ διέλθῃς, ἡμαρτες; ἡσυχασον = $\text{אָפְשַׁחְתָּהּ מִלְּפִי}$ $\text{לִפְתִּי הִמַּחְתָּהּ מִלְּפִי}$ $\text{אָפְשַׁחְתָּהּ מִלְּפִי}$ $\text{לִפְתִּי הִמַּחְתָּהּ מִלְּפִי}$ / מִלְּפִי $\text{לִפְתִּי הִמַּחְתָּהּ מִלְּפִי}$ $\text{אָפְשַׁחְתָּהּ מִלְּפִי}$. Zur Variante מִלְּפִי s. unten D, d, ז

Ru. 3, 13 εἰν ἀρχαῖσιν σε, (εἰς 236) ἀγαθόν = ו si te
voluerit propinquitatis iure retinere, bene res acta est אַם יִרְקֵד
אִיִּנְאֵל / אִיִּנְאֵל מוֹב — גברא רחוי ליה למפרק מן אוריתא דרי מוֹב
מוֹב. Die überlieferte Akzentuation faßt maskulinisch (nicht
neutrisch) als Subjekt von יִנְאֵל auf, also im Sinne des Midrasch
z. St. (וזה חקב"ה) oder der von Ibn Ezra angeführten Exegeten (ו
אומרים כי מוֹב דזה שם הגואל). S zieht מוֹב adverbiall zu יִנְאֵל.

IK. 29, 6 *kai eípen autō Zē Kýrios, oti eúthēs sū kai ága-
thos én óphthalmoís mou* = D ... *et bonus* = *וְיָחֵד אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל*
וְיָחֵד אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל וְיָחֵד אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל / *וְיָחֵד אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל*
= CS. Die Auffassung *Gs* wurde durch die LA. *וְיָחֵד אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל* / *וְיָחֵד אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל*
(s. unten D, e) bedingt.

III K. 5, 20 ἐκ τῶν ἀγκαλῶν (τῆς ἀγκάλῃς 245) μου =
 𐤀𐤎𐤏𐤓 (vgl. Ez. 13, 18 𐤀𐤎𐤏𐤓; Si. 41, 19; Je. 45 (38), 12 𐤀𐤎𐤏𐤓; Is. 41, 9 𐤀𐤎𐤏𐤓)/
 𐤀𐤎𐤏𐤓 = 5 - 𐤀𐤎𐤏𐤓 𐤕 𐤎𐤏𐤕𐤓 D de latere meo.

Jb. 3, 6 Σ συναφείη ט חתך Saad. يجمع (wahrscheinlich auch ט ein ס מסד D computetur) = חך (so Ibn Ezra als möglich und moderne Kommentatoren) / חך Raschi Ibn Ezra.

Jb. 6, 17 *takeisa* = יִקְרָא / יִקְרָאָהּ. S. oben 2, s. v.
 Ähnlich Kimhi: וְהָא (vgl. Baba Batra 58 b) מְלִשְׁחָא מִרְבּוּ. Ich nehme
 mit Beer an, daß נִצְמְתוּ in & übergangen ist; doch ist das Gegen-

teil ebenso möglich, vgl. Ps. 118 (119), 131, wo ἐξέτηξέν (κατέφαγέν R) με = מִן תִּשְׁכַּח.

Jb. 17, 16 καταβησόμεθα (-σομαι 254) (vgl. S מִבְּשָׁלָה) = מִן תִּשְׁכַּח (so Ibn Ezra nomine מֹשֶׁה מִיִּמְיָהּ Moses Kimhi an erster Stelle, die allerdings, ohne die Vokalisation zu ändern, an die Nominalform denken; Duhm) / מִן תִּשְׁכַּח = D requies vgl. T מִן תִּשְׁכַּח Saad. استعرج Raschi Ibn Ezra RLbG Moses Kimhi an zweiter Stelle.

Jb. 22, 21 ὁ καρπός σου = מִן תִּשְׁכַּח / מִן תִּשְׁכַּח. Vgl. Beer z. St.

Jb. 33, 27 οὐκ ἄξια ἤρασέ (ἡτοίμασέν M^{ca}) με = מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח (von Beer Duhm eingesetzt) / מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח = S מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח T מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח D et ut eram dignus, non recepi.

Ps. 21 (22), tit. τῆς ἀντιλήψεως = מִן תִּשְׁכַּח (oder מִן תִּשְׁכַּח, G.-K., § 84 b e) / מִן תִּשְׁכַּח.

Ps. 39 (40), 15 παραχρήμα = מִן תִּשְׁכַּח / מִן תִּשְׁכַּח auf dem Fuße, sogleich.

Ps. 58 (59), 15 καὶ γογγύσουσιν = Ἄ καὶ γογγύσωσι = מִן תִּשְׁכַּח (vgl. B.-D.-B. s. v. II לִן) (so Cheyne Baethgen alii) / מִן תִּשְׁכַּח = Σ αὐλοισθῶσιν T מִן תִּשְׁכַּח (= Raschi) S מִן תִּשְׁכַּח (so Ibn Ezra: מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח; vgl. Bacher, Ibn Ezra als Grammatiker, S. 146).

Ps. 125 (126), 1 παρακεκλημένοι (παραμυθέντες 281^m) = מִן תִּשְׁכַּח (vgl. Is. 38, 16) / מִן תִּשְׁכַּח.

Ps. 138 (139), 13 Ε' conflasti me מִן תִּשְׁכַּח = מִן תִּשְׁכַּח / מִן תִּשְׁכַּח = Ἄ מִן תִּשְׁכַּח T מִן תִּשְׁכַּח (so ms. bei Levy) (Σ מִן תִּשְׁכַּח = ? zu GS s. unten D, e).

Ec. 8, 1 ἀναιδής = S מִן תִּשְׁכַּח D potentissimus = T מִן תִּשְׁכַּח = מִן / מִן.

Mi. 6, 14 καὶ ἐκνεύσεις (so 22. 36. 42. 49. 51. 62. 86. 95. 147. 185. 238; -σει BA. alii) καὶ σὺ (> AQ. Compl.) οὐ μὴ διασωθῇς Θ (doch s. Field) = מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח (Vollers) / מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח = καὶ καταλήψῃ καὶ οὐ μὴ διασώσεις (so Compl.; διασωθῇς 23. 40. 68. 86. 87. 97. 130. 228. 233. 240. 310. 311. Ald. Cyr. Alex. S^a) = ἌΣ = S מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח T מִן תִּשְׁכַּח מִן תִּשְׁכַּח D et apprehendes et non salvabis.

Ma. 1, 13 ἐκ κακοπαθίας = S 𐤓𐤕𐤕𐤕 𐤕 𐤓 de la bore = מְתַלָּחָה / מְתַלָּחָה.

Is. 3, 12 οἱ ἀπαιτοῦντες (απατωνντες 309 Fehler) = נִשְׁמָ / נִשְׁמָ.

Is. 44, 11 ἐξηράνθησαν = יָבְשׁוּ / יָבְשׁוּ; κωφοί = תִּשְׁמָ / תִּשְׁמָ.

Is. 63, 7 κρίτης ἀγαθός = רַב מוֹב / רַב-מוֹב. S. unten D, c.

c) Differenzen der exegetischen Auffassung:

Ge. 4, 16 Σ ἀνάστατος Θ σαλευόμενος D profugus in terra 𐤓 𐤓𐤕𐤕𐤕 𐤓𐤕𐤕𐤕 𐤓𐤕𐤕𐤕 setzt nicht etwa 𐤓𐤕𐤕𐤕 𐤓𐤕𐤕𐤕 𐤓𐤕𐤕𐤕 voraus, sondern ist einfach rationalisierendes Interpretament.

Nu. 19, 2 καὶ ἐξάξουσιν, וְשָׂחַם וְשָׂחַם in Übereinstimmung mit der rabbinischen Auffassung Joma 42 a: וְ שָׂחַם וְ שָׂחַם וְ שָׂחַם; ibid., 5 וְשָׂחַם וְ שָׂחַם וְ שָׂחַם, וְשָׂחַם וְ שָׂחַם וְ שָׂחַם (Var.: -καύσουσι), vgl. oben I, u; so Ibn Ezra, der וְשָׂחַם ergänzt. Dagegen soll nach 𐤓 und Sifre das Schlachten und Verbrennen durch irgend einen andern Priester vollzogen werden (וְשָׂחַם אֲחֵר שָׂחַם (שָׂחַם), וְיִקְדָּה כֹהֵן אֲחֵר, וְכֹהֵן אֲחֵר יִכֹּס (וְשָׂחַם וְ שָׂחַם וְ שָׂחַם)).

IK. 13, 2 ἰδοὺ ἀκοή ὑπὲρ θυσίαν ἀγαθήν BA. cet faßt das Adjektiv attributivisch auf, indem es dem Leser überläßt, das Prädikat aus dem Zusammenhange zu ergänzen (prägnanter Gebrauch des 𐤓, G.-K., § 133 d), während die LA. ἀγαθή (hinter θυσίαν 29. 52. 55. 56. 64. 71. 123. 144. 242. 243. Cat. Nic. Iren., vor ὑπὲρ 19. 82. 93. 108. Compl. Theodor.; 243^m. Lucif. Cal. lesen βελτίων θυσίας = Σ) die akzeptierte Interpretation vertritt (so 𐤓𐤕𐤕𐤕 Raschi RLbG). Die überlieferte Akzentuation (הִנֵּה שְׂמֵעַ קוֹלָהּ מוֹב) entscheidet weder für die eine noch die andere Auffassung, da die beiden letzten Wörter zu kurz (im Sinne des Akzentuationssystems, s. Wickes, *Prose Accents*, S. 62, Fußnote) sind, um eine Dichotomie zuzulassen (ibid., S. 76).

IK. 20, 7 καὶ ἐάν εἴπῃ ὁ πατήρ σου ἀγαθὰ 82 geht auf 𐤓𐤕𐤕𐤕 (ohne 𐤓𐤕𐤕𐤕, wie auch N. 56. 93. 108. 121. 246. Compl. Ald.; ὁ π. σου, auch 56. 93. 108. 246. Compl., ist Explicitum) zurück; מוֹב wird mit 𐤓𐤕𐤕𐤕 verbunden im Sinne von 𐤓𐤕𐤕𐤕 𐤓𐤕𐤕𐤕 IS. 19, 4 und sonst. Alle andern Zeugen lesen Ἀγαθῶς, fassen also das Wort als direkte Antwort des Königs auf.

In der Auffassung des Subjektes von מוֹב in der Formel הוּזָר לִידְרוֹה כִּי מוֹב findet sich Variation. Während in Je. 40 (33), 11, wo das Subjekt expliziert ist (כִּי מוֹב יִדְרוֹה), und Ps. 105 (106), 1; 106 (107), 1; 117 (118), 1. 3. 4. 29 alle Zeugen des Griechischen das Maskulinum bieten, findet sich das Neutrum (Subjekt also הוּזָר, vgl. Ps. 91 (92), 1; 146 (147), 1) allgemein nur II Es. 3, 11; I Ch. 16, 34 finden wir das Maskulinum in 44. 106; II Ch. 5, 13 in Cons. Apost.; 7, 3 in 60; Ps. 117 (118), 2 in 55; 135 (136), 1 in 1. Vgl. auch Ps. 134 (135), 3 a.

Ps. 15 (16), 2 οὐ τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρειᾶν ἔχεις (χ. οὐκ ἔχεις U οὐκ ἔχεις χ. 293) muß man nicht mit Duhm auf מוֹבָהּ לִי zurückführen; solches Retrovertieren steht weit hinter der Sprachkenntnis der alten Übersetzer zurück. Daß das Femininum Sing. des Adjektivs in abstrakter Bedeutung durch das Neutrum Plur. ausgedrückt werden könne, ist bereits oben (1, n) an mehreren Beispielen gezeigt worden. Nach der Auffassung des Übersetzers bedeutet מוֹבָהּ an unserer Stelle Güter (vgl. die Variante oder Glosse χρήματα 292^m), vgl. Ec. 5, 10 (Briggs). Was folgt, scheint nur geraten zu sein. Vgl. auch unten D, e.

Ps. 38 (39), 3 Σ μὴ ὦν ἐν ἀγαθῷ = מוֹבָהּ, vgl. oben 1, m. Wie Σ, so Kautzsch (alles Glückes bar), Duhm (ohne Glück), alii.

Ps. 59 (60), 6 faßt Θ ὡς ἔλεος als Wort Gottes auf, also teilt der Übersetzer nicht die Unschicklichkeitsbedenken Ewalds oder gar Duhms.

Pr. 13, 2 ἀγαθός (pru νόος 23. 103. 252. 297. S^b sub —) faßt מוֹב maskulinisch auf.

Pr. 14, 22 ist doppelt übersetzt. Weder in der einen noch in der andern Version jedoch trifft der Übersetzer den Sinn des Urtextes, nach welchem וְאֵת הַכֶּסֶף nicht das Erzeugnis, sondern der Lohn der מוֹב הַיָּדִים ist (Θ τεκταίνουσιν ἀγαθοί und παρά τέκτοσιν ἀγαθοῖς).

Ec. 5, 17 ἀγαθὸν δ (> A) ἐστὶν(ν) καλόν S^b طيب، لا شيء جميل ist substantiviertes neutrisches Adjektiv, also Objekt zu εἶδον (הִתְאִוָּה), wozu dann die folgenden Infinitive appositionell sich

anreihen, und nicht Prädikat mit den Infinitiven als Subjekt, wie es unsere Akzentuation darstellt; die Auffassung *Θs* wird von Hitzig-Nowack und Siegfried geteilt.

Is. 64, 1 (63, 19) καὶ τακήσονται (s. unten D, i) — יִתְּנֶה ה'. Die Form wurde demnach als vom Grundstamm der Wurzel *תנ* gebildet aufgefaßt. So auch von Ibn Ġanah, der die Geminatio der Wirkung des Pausalakzentes zuschreibt (dageß forte affectuosum, G.-K., § 20 i); er verweist auf analoge Erscheinungen im Arabischen. Umgekehrt wird יִתְּנֶה Jd. 5, 5 durch ἐσαλεύθησαν wiedergegeben, also wird die Form als ein Derivat des N-Stammes der Wurzel *לל* aufgefaßt (zur Form vgl. G.-K., § 67 dd), vgl. Ges-Buhl¹⁴ und B.-D.-B. s. v. Interessant ist es, daß *Θ* in der Jesaia-stelle die gleiche Auffassung vertritt. Also beide Wurzeln waren bekannt, aber die Exegese war eine schwankende.

Ez. 19, 7 וְיִתְּנֶה נָשִׁים wird in der naheliegenden Bedeutung Witwen genommen von ΑΣ χήρας *ν* viduas Raschi und Kimhi an erster Stelle; dagegen Paläste (vgl. Is. 13, 22) Θ βάσεις *ט* ברייתא Ibn Ġanah Raschi und Kimhi an zweiter Stelle.

La. 3, 26 וְיִתְּנֶה לְהַשְׁמִיךְ עַל הַנֶּחֱשֵׁת. Von diesem schwierigen Verse (man beachte auch die auffällige Akzentuation, der allein Kimhi in der zu zweit gegebenen Erklärung gerecht zu werden scheint) geben die Versionen drei mehr oder weniger dem Urtexte angepaßte Auffassungen. Glatt ist die Übersetzung, die sich in 22. 36. 48. 51. 62. 238. Ambr. findet: ἀγαθὸν ὑπομένειν καὶ ἐλπίζειν; vgl. A *al-faḍl al-ḥusnā* . . . und CD. Dem überlieferten Texte näher steht die in den meisten andern Zeugen *Θs* sich findende Fassung: ἀγαθόν· (zum vorhergehenden Verse gezogen; natürlich ein Fehler, s. oben A, 8, c) καὶ ὑπομένει καὶ ἡσυχάσει B. alii; יִתְּנֶה scheint also als Imperfekt (so Kimhi) betrachtet worden zu sein. Zwischen beiden Fassungen hält die Mitte 88; ἀγαθὸν καὶ ὑπομένειν καὶ ἡσυχάζειν; also wurde das erste *י* gelesen. Die dritte Auffassung ist die von Σ *laḥmā, ʿalā laḥmā ḥā*, vgl. S (Fehler für *laḥmā*!) *laḥmā ḥāfā, ʿalā ʿaf*: Gut ist er denen, die da warten. Natürlich ist es ein Leichtes,

den Text zu emendieren, aber nicht in der Weise Kittels (in seiner hebräischen Bibel).

D. Die Vorlage.

Vorbemerkung. Gewöhnlich wird ohne weiteres in die Vorlage gesetzt, was sich mit dem überlieferten hebräischen Texte deckt. Nun ist das allerdings im großen und ganzen richtig, aber doch lehren die hebräischen Fragmente des Sirach, daß Vorsicht geboten ist. Wo nämlich die hebräischen Zeugen unter sich variieren, kann unter Umständen die Übersetzung mit der einen oder der andern LA. in Einklang gebracht werden. Wer wollte es entscheiden, ob 6, 13 πρόσεχε auf השמר (so die Handschrift) oder הזהר (Saad.), 7, 2 ἀποστήναι auf הרחק A oder רחק C zurückgehe? Sodann spiegelt sich an einigen Stellen die Schwankung der hebräischen Zeugen in entsprechender Weise in der Überlieferung des griechischen Textes wieder. So geht 5, 11 ἐν ἀκροάσει ἀγαθῇ 106. 253 mit בשמיעה טובה ms. C, während ἐν ἀκροάσει σου cet mit להאזין A übereinstimmt; desgleichen in b ist ἀποκρίσιν ὁρμήν 248. 253. שׁע — נכונה C (φθέγγου dann — ענה, vgl. Ps. 118 (119), 72; Hb. 2, 11; Je. 28 (51), 14), während die des Zusatzes ὁρμήν entbehrende LA. in cet mit השב פתגם A zu gehen scheint. Also ist der dritte Lagardesche Kanon („Wenn sich zwei LAA. neben einander finden, von denen die eine den MT ausdrückt, die andere nur aus einer von ihm abweichenden Urschrift erklärt werden kann, so ist die letztere für ursprünglich zu halten“) kaum allgemein richtig zu nennen. Griechische LAA., die sich auf ein semitisches Original zurückführen lassen, können sehr gut als Zeugen von Schwankung in den hebräischen Handschriften gelten; es bleibt dann noch immer fraglich, welche LA. man als ursprünglich, d. h. septuagintamäßig zu betrachten habe. Also haben wir es häufig mit mehr als einer Vorlage zu tun. Jedenfalls sind auf Varianten im hebräischen Texte zurückgehende griechische LAA. von hoher Bedeutung; wo nicht ebenbürtig mit Rücksicht auf das Septuagintamäßige, so sind sie doch Zeugen einer gewissen Textform, die man immer zu befragen gut tun wird.

a) Aus neutralen Schreibungen ohne Vokalbuchstaben entstehen natürlich eine verschiedene Auffassung ermöglichende LAA, je nachdem der Vokal eingesetzt wird oder ausbleibt.

Beispiele: Jb. 19, 18 עולם : עולם Θ (εἰς τὸν αἰῶνα) S עולם (ח, vgl. Ibn Ezra an zweiter Stelle und RLbG) S עולם H – ט (נקי), so Raschi Ibn Ġanaḥ Ibn Ezra an erster Stelle). Θ (ἀρρο-
ves) D (stulti) scheinen מילים (vgl. Beer) gelesen zu haben.

Ps. 31 (32), 8 אעצה : אעצה Θ (ἐπιστηριῶ) S אעצה H אΣ (βουλεύσομαι) ט (מליכין ואישׁ) Dublette?). Schon Raschi vergleicht Pr. 16, 30, wo Θ στήριζων hat, vgl. Baethgen. Das von B. verglichene ויעצה Si. 4, 28 bleibt besser aus dem Spiele; es gehört nämlich einer andern Wurzel an, עצה – عَصَى wider-
spenstig sein, sich auflehnen – ἀντιπαρτεῖν, und so wird auch das Wort richtig durch ἀγώνισαι Θ اءءء S wiedergegeben, während עצה mit dem Objekte עין – عَصَى die Augenlider zu-
sammenziehen, die Augen schließen bedeutet.

Ho. 11, 4 ל אוכל Θ אכל-לו (δυνήσομαι (δυνάμενος Compl.)
αὐτῶ (αὐτον 62. 66. 147 Fehler) (Ruben Marti setzen es in den
Text) לא אוכל H ט (למיכל) S (ut vesceretur) S (ءءء) Ibn Ġanaḥ
(= אכל) wahrscheinlich auch 'A (ءءء) Σ (ءءء) Θ (ءءء)
freie Übersetzung (möglicherweise fassen sie אוכל als ein Nomen
auf, vgl. Ibn Ezra Kimḥi; auch ist es möglich, daß sie אכל lasen).

Am. 5, 22 מראיכם : מראיכם Θ (ἐπιφανείας ὑμῶν) S מראיכם H
D (pinguium vestrorum) (ט קדשיכון = ?).

Is. 57, 11 ומעלים : ומעלים Θ (παρορῶ) D (et quasi non videns)
Lowth Krochmal Cheyne Duhm ומעלים H 62. 86. 90. 144. 147.
233. 308 (Dublette) (καὶ ἐγὼ εἶμι (ὁ) ἀπ' αἰῶνος) A (διέμεινες
δὲ ἐξ αἰῶνος) ט (מעלמא) S (ءءء).

Je. 28 (51), 58 ברש : ברש Θ (ἐν ἀρχῇ) H א (ἐν
ικανῷ πυρός) Σ (εἰς ἱκανὸν π.) Θ (ἐν ἱκανῷ πυρὶ) S (ءءء) ט
(בגורא) D (igni).

La. 1, 8 לנה : לנה Θ (εἰς σάλον; vielleicht – לנה vgl. Jb.
16, 5, das ה dann dittographiert) Σ (ἀνάστατος) ט (במלחל חות)
D (instabilis; möglicherweise Σט – לנה; Raschi – ט; Ibn Ezra
Kimḥi fassen das Wort im Sinne von מנוד ראש Ps. 44, 15 auf)

תַּנְּזִי ה' א (אֶל־הַיְּהוָה) S (אֶל־הַיְּהוָה) Scholiast in S^b (אֶל־הַיְּהוָה) Thenius Loehr Budde, vgl. auch die grammatischen Lehrbücher.

b) In gewissen Stadien der hebräischen Orthographie wurde silbenschießendes, aber auch silbenanfangendes מ in der Schrift übergangen. Vgl. Wellhausen, Samuelis, v—vii, und bei Bleek⁶, S. 587 f.

Mir sind folgende Fälle aufgestoßen: Ne. 5, 5 מִיָּדָי : מִיָּדָי
Θ (τοῖς ἐντέμοις; vgl. 2, 16 und sonst) Guthe-Batten מִיָּדָי הִס
(הִס) D (alii possident).

Jb. 42, 6 מִמֶּנּוּ : מִמֶּנּוּ Θ* ἐτάκην מִמֶּנּוּ הִס* (ἐφάβλισα ἐμαυτόν)
Σ (κατέγων ἐμαυτοῦ) Τ (מִמֶּנּוּ) D (me reprehendo) (S frei
עֲלֵה).

Ps. 21 (22), 16 כָּרָה : כָּרָה Θ (ὄρουζαν) כָּרָה ה (zur massoretischen
LA. vgl. Kimhi z. St. und Baer). Eine gründliche Diskussion des
Wortes im Urtexte und in den Übersetzungen findet man bei
Taylor, Cairo Genizah Palimpsests, 18 ff.

Mi. 7, 2 יָבוּ : יָבוּ Θ (δικάζονται Vollers Taylor) יָבוּ ה
ol Γ (مضى) S (مضى مضى) Τ (כָּמַר) D (insidiatur).

Is. 50, 2 שָׁבַח : שָׁבַח Θ (ξηρανθήσονται) שָׁבַח הD (compu-
trescent) Τ (יָשַׁח) S (שָׁבַח).

Ob man wohl dieselbe Schreibart für γ annehmen dürfte?

Jb. 8, 21 תַּחַת : תַּחַת Θ (ἐξομολογήσεως) תַּחַת ה A. 250
(cum titulo διτλή γραφή : ἀγαλλιάσεως) ΑΘ (ἀλαλαγμοῦ) S
(אֶל־הַיְּהוָה) Τ (אֶל־הַיְּהוָה) D (iubilo). Desgleichen 33, 26 תַּחַת : תַּחַת
Θ (σὺν ἐξηγορίᾳ) Θ (μετὰ ἐξομολογήσεως) תַּחַת ה' A (ἐν
ἀλαλαγμῷ) Σ (ἐν ὕμνολογίᾳ) S (אֶל־הַיְּהוָה) D (in iubilo) (Τ אֶל־הַיְּהוָה — ?).

Jb. 19, 2 תַּחַת : תַּחַת הD (affligitis) S (עָלָה עָלָה) Τ (תַּחַת
so ms. bei Levy) תַּחַת Θ (ἐγκοπον εκκοπον 249 Fehler)
ποιήσετε (ἐποίησατε מ); vgl. ἐγκ. ἐποίηκά σε ΘΘ — תַּחַת ה
Is. 43, 23).

Mi. 6, 10 תַּחַת : תַּחַת Θ (ἀδικία -αν 62. 147 ἀδικα Compl.) S;
(אֶל־הַיְּהוָה) תַּחַת הD (irae plena) Τ (תַּחַת תַּחַת).

c) Vertauschung von Lauten durch Verhören:

α) Vertauschung der Laryngalen:

κ und γ:

Je. 31 (48), 5 קָלָה (zugleich mit Umstellung) Θ (ἐκλήσθη) קָלָה H Dublette 22. 36. 48. 51. 62 ut vid. 96 Σ (διὰ τῆς ἀναβάσεως) D (per ascensum) S (קָלָה) T (קָלָה).

η und γ:

Jb. 29, 7 וְיָשׁוּ Θ (ὁρδριος) Ewald Merx Wright וְיָשׁוּ H D (ad portam) S (וְיָשׁוּ) T (מְיָשׁוּ).

Ps. 93 (94), 1 וְיָשׁוּ Θ (ἐπαρρησιάζατο; vgl. Ps. 11 (12), 5) וְיָשׁוּ H A και οι άλλοι (ἐπιφάνηθι) S (וְיָשׁוּ).

η und η (möglich ist dabei Buchstabenverwechslung durch Verlesen):

Ru. 1, 12 וְיָשׁוּ oder וְיָשׁוּ S (λελαϊκωμένην; MN. 29. 55. Ald. λελαικωμένην; 71 λελοχωμένη; 58 ut vid. νελαικω) A (βεβηλωμένη) וְיָשׁוּ H D (hac nocte) T (וְיָשׁוּ) S (wohl aus Schicklichkeitsrücksichten).

Jb. 15, 20 וְיָשׁוּ Σ (ἀλαζονεύεται) D (superbit) S (וְיָשׁוּ) H (ματαιούται) Beer וְיָשׁוּ Θ (ἐν φροντίδι) T (קָלָה) S (וְיָשׁוּ).

Jb. 35, 14 וְיָשׁוּ Θ (εἰ δύνασαι αἰνέσαι) Bickell (WZKM, VII (1893), 161) וְיָשׁוּ H D (et exspecta) T (וְיָשׁוּ) (S וְיָשׁוּ vgl. S Ps. 36 (37), 7).

Si. 3, 26 וְיָשׁוּ Θ (ὁ ἀμαρτωλός) S (וְיָשׁוּ ; vgl. Margolis, ZAW, XXV (1905), 199f.) וְיָשׁוּ H .

Je. 28 (51), 7 וְיָשׁוּ Θ (ἐσαλεύθησαν) D (commotae sunt) וְיָשׁוּ H S (וְיָשׁוּ) T (וְיָשׁוּ).

Is. 24, 23 וְיָשׁוּ H Σ (και ἐντραπήσεται) D (et erubescit) S (וְיָשׁוּ) T (וְיָשׁוּ) H (και τακήσεται).

Ez. 24, 23 וְיָשׁוּ (dann H oder וְיָשׁוּ) Θ (και παρακαλέσεται; die Einschabung einer Negation in 22. 36. 48. 49. 51. 68. 86. 87. 90. 91. 106. 228. 231. 238. 239. 306. Ald. ist Korrektur) Σ (וְיָשׁוּ ; Niph'al!) וְיָשׁוּ H Θ (וְיָשׁוּ) D (gemet) T (וְיָשׁוּ).

β) des spirantischen D und laryngalen η:

III K. 9, 7 וְיָשׁוּ Θ (ἀπο(ρ)ρίψω) S (וְיָשׁוּ) Stade-Schwally וְיָשׁוּ H T (ρῥῥῥ).

γ) der gutturalen כ und פ:

Je. 6, 29 כָּחַל לֹא עָלָה (πονηρία (-iai Q) αὐτῶν οὐκ ἐτάκη (-ησαν); zur Form עָלָה vgl. G.-K., § 91 e) כָּחַל לֹא עָלָה ה'. Σ פָּחַל = ἐξηράνθησαν ist wohl Fehler für ἐξήρθησαν. Mit Θ gehen zum Teil S לַחַל פָּחַל ו malitiae eorum non sunt consumptae ט כָּחַל לֹא פָּחַל בְּיַד בְּרִיחַ.

δ) der labialen כ und ב:

II K. 22, 46 בָּלַי ה' בָּלַי Θ (ἀπορριψήσονται). S פָּלַי; doch פָּלַי Ps. 18, 46 GL bei Barnes scheint bessere LA. zu sein; vgl. dort Θ; also = בָּלַי. V defluxerunt; ט בָּלַי; 19. 82. 93. 108. ἔσωσάν με; nach Nestle, ZAW., XVI (1896), 324, wäre es Fehler für ἔζωσαν = בָּרַי; aber dem letzteren Worte entspricht doch ἐλυτρώθησαν!

י und ב:

I K. 21, 13 (14) יָהִי עָלֶיךָ (בָּרֶכְךָ) יָהִי Θ (καὶ ἐτυμπάνιζεν) Ἀ (καὶ προσέκρουεν) ΣΘ (ἐλπίσει) V (et impingebat) Wellhausen. (S פָּלַי! In der parallelen Version Θs, die jetzt in allen Zeugen außer Compl. mit der ersteren verschmolzen ist, ἔκπτεν = ?).

א) der dentalen כ und ת, כ und ב:

Ps. 72 (73), 6 כָּחַל Θ (ἀδικίαν) S (פָּחַל) תָּכַח עָלָה (ἀποθήκαι; vgl. Is. 19, 10 Ἀ δ. αὐτῆς = תָּכַח) ט (תָּכַח).

Hb. 3, 6 כָּחַל ה' Al. (διεμέτρησεν) S (פָּחַל) V (et mensus est) עָלַי (so Guthe) Θ (καὶ ἐσαλεύθη, s. oben B, 1, d) ט (תָּכַח).

ב) der sibilanten כ und ש:

Si. 6, 4 כָּחַל Θ (ποιήσει αὐτόν) S (פָּחַל) Margolis (ZAW., XXV (1905), 320ff.) עָלַי ה'.

Mi. 1, 11 כָּחַל ה' Versionen כָּחַל Σ (εὐδηνούσα).

von י und כ:

Si. 3, 12 כָּחַל עָלָה (פָּחַל) כָּחַל Θ (λυπήσῃς αὐτόν).

Hb. 3, 14 כָּחַל עָלָה (δυναστῶν vgl. Jd. 5, 7) S (פָּחַל) ט (תָּכַח) V (bellatorum) כָּחַל Al. (ἀμαρτωλῶν Nowack).

d) Vertauschung von Buchstaben durch Verlesen:

e) כ und כ:

Pr. 24, 15 כָּחַל Θ (ἀκατηδῆς Hitzig, also pass. pro act.;

aktivisch ἀπατήση σε 109^m; zur Bedeutung des folgenden Nomens vgl. Lagarde) תַּשְׁחַחַּהּ הָבָה (vastes) S (1091) (ע' תַּשְׁחַחַּהּ vgl. Levy).

β) א und ב:

Si. 48, 8 מְלֵכָה הִיא תִּלְחֹץ בָּהּ (βασίλεις) S (1000).

γ) א und ש:

Jb. 33, 30 וְיִמְלֵךְ הִיא תִּמְלֵךְ? א' (τοῦ φωτίσαι αὐτῶ) D (et illuminet) ע' (מְלִיכָה) וְיִשְׁחַחַּהּ S (1000) וְיִשְׁחַחַּהּ בָּהּ (ἵνα . . . αἰνῇ αὐτόν).

δ) ב und כ:

Pr. 14, 33 בְּכֹן הִיא בְּכֹן בָּהּ (ἀγαθῇ vgl. Jb. 42, 8 A ἀγαθόν — בְּכֹן). Doch s. oben B, 1, f.

ε) ד und ר:

Jb. 6, 10 תַּרְגִּי הִיא רִיחַ בָּהּ (πόλις). Derselbe Fehler Mi. 6, 9 (10) תַּרְגִּי הִיא S (1001) ע' (תַּרְגִּי) D (adhuc) רִיחַ בָּהּ (πόλιν).

Jb. 11, 18 הִיא תִּרְחֹץ בָּהּ (ἐκ δὲ μερίμνης καὶ φροντίδος; vgl. φροντίζειν — תַּרְחֹץ 3, 25; 23, 14; Si. 41, 12) הִיא תִּרְחֹץ בָּהּ (ב' תִּרְחֹץ מְלִיכָה) D (et defossus). Umgekehrt Is. 44, 11 וְיִתְחַבְּרוּ הִיא ע' (תִּתְחַבְּרוּ) D (et pavebunt) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (ἐντραπήτωσαν) S (1000).

Jb. 18, 7 וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (δηρεύσαισαν ἐλάχιστοι) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ S (1000) (Fehler?) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ ע' (תִּתְחַבְּרוּ מְלִיכָה) D (arctabuntur gressus). Ähnlich Mi. 7, 2 וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ אֲשֶׁר ע' (תִּתְחַבְּרוּ; Var. תִּתְחַבְּרוּ) D (venatur) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (ἐκδλίβουσιν).

Ps. 75 (76), 6 לֵב הִיא בָּהּ (ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ) S (1000) לֵב הִיא בָּהּ ע' (οἱ ὑπερήφανοι τὴν καρδίαν) ע' (לֵב הִיא בָּהּ).

Pr. 10, 21 וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (ἐπίσταται) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (ποιμαίνουσι) S (1000) „leitet וְיִתְחַבְּרוּ von וְיִתְחַבְּרוּ ab: liebhaben, Gefallen finden an, oder — וְיִתְחַבְּרוּ“, Pinkuß, ZAW., XIV (1894), 165) ע' (וְיִתְחַבְּרוּ) D (erudiunt faßt וְיִתְחַבְּרוּ figürlich auf). Umgekehrt Ez. 19, 7 וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ Σ (καὶ ἐγνώσαν; ποιεῖν Zusatz) D (didici + facere) Θ (καὶ ἐγνώ) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (καὶ ἐνέμετο; die Konkordanz hat den Druckfehler ἐγένετο s. v. θράσος) וְיִתְחַבְּרוּ A (καὶ ἐκάκωσε) (ע' וְיִתְחַבְּרוּ — ? S 1000 — ?).

Pr. 14, 34 וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (δνειδος) ע' (מִיָּסוֹס) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (ἐλασσονοῦσι; ἐλαττοῦσι 297) S (1000) D (miseros fecit).

Si. 39, 24 וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (τοῖς ἀνόμοις) S (1000) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ. Desgleichen Is. 25, 2 וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (ἀσεβών) וְיִתְחַבְּרוּ בָּהּ (alienorum) S (1000).

ט (אמנע); ebendas. 5 דים Θ (ἀσεβών) ט (ןימין) דים ד'Θ (ἀλλο-
γένων) ו (alienorum) S (L¹1111). Umgekehrt Ma. 3, 15 דים ד'ΑΣΘ
(L¹1111) S (L¹1111) ט (ןיעין) ו (arrogantes); 4, 13 (3, 19) דים ד'Α
(ὀπερήφανοι) S (L¹1111) ט (אעש) ו (superbi). Mit der graphischen
Verwechslung geht hier Hand in Hand eine Anschauung, die die
ד'ים den ד'ים beinahe gleich stellt. Ho. 11, 1 (10, 15) ד'ים ד'ס
(L¹1111) ט (בזית) ו (transiit) ד'ים ד'פ (ἀπερρίφθσαν; vgl. ῥίπτειν —
ד'ים, ד'ים Ex. 15, 1. 21; Da. Θ 6, 7 (8). 12 (13). 17. 24 (25)); ibid.,
ד'ים ד'Α (κατεσωπτήθη; mit der Wurzel דמס kombiniert) S (L¹1111)
ט (עיתבנא) ו (pertransiit) ד'ים ד'פ (ἀπερρίφθ (-φου Compl.)); Ob.
5 ד'ים ד'ס (L¹1111) ט (ד'ים ד'מ) ו (conticuissēs) ד'ים ד'פ
(ἀπερρίφθς); Je. 8, 14 ד'ים ד'ΑΣ (καὶ σιγήσωμεν) S (L¹1111) ט
(ד'ים ד'מ) ו (et sileamus) ד'ים ד'פ (καὶ ἀπορριφ(θ)ώμεν); ibid.,
ד'ים ד'ΑΣ (L¹1111) S (L¹1111) ט (אנא ד'מ ד'מ ד'מ Dub-
lette) ו (silere nos fecit) ד'ים ד'פ (ἀπερρίφθεν ἡμᾶς); 28 (51), 6
ד'ים ד'Α (μήποτε σωπήσητε) S (L¹1111) ט (L¹1111) ו (nolite
tacere) ד'ים ד'פ (καὶ μὴ ἀπορριφήτε) (ט ל'תל'ת frei; S L¹1111);
29 (47), 5 ד'ים ד'Α (ἐφανίσθη) S (L¹1111) ט (L¹1111) ו (transire fecit;
dieselbe Auffassung wie bei Θ, aber nicht dieselbe LA.) ד'ים ד'פ (ἀπερρίφθεν
ἀπέβαλεν Compl.) Σαμάρεια (τὸν) βασιλέα αὐτῆς) S (L¹1111) ו (L¹1111).
Man kann natürlich auch an Freiheit denken.

Mi. 6, 10 ד'ים Θ (ὕβρεως) ט (ד'ים) ד'ים ד'פ (minor) S (L¹1111).

Je. 29 (47), 6 ד'ים ד' 22. 36. 48. 51. 62. 96. 229 (καὶ ἡσυχασον
(-ασαι)) 'Α (καὶ σιώπησον) S (L¹1111) ט (ד'ים ד'מ) ו (et sile) ד'ים Θ
(καὶ ἐπάρθη; απαρ. 41).

Je. 29 (47), 7 ד'ים ד'ΑΣ (L¹1111) S (L¹1111) ט (L¹1111) ו (con-
dixerit illi) ד'ים Θ (ἐπεγερεθῆναι; πορευθῆναι 229 — ד'ים ד'פ?).

Zugleich mit Vertauschung von ד und ד:

Ps. 32 (33), 8 ד'ים ד' 276 (φοβηθήτωσαν) 'Α (ὑποσταλήσονται)
S (εὐλαβεῖσθωσαν) ט (ד'ים ד'מ) ד'ים Θ (σαλευθήτωσαν) S (L¹1111).
Umgekehrt Je. 4, 1 ד'ים Θ ((καὶ) εὐλαβηθή; ד' > Θ; vielleicht in
freier Weise Behauptungssatz statt des vermeintlichen Fragesatzes)
ד'ים ד'Α (L¹1111) S (L¹1111) ט (L¹1111) ו (non commoveberis).

5) von 1 und 1:

Jb. 30, 1 $\text{לֹא־אֶפְרָיִם מִמֶּנִּי וְלֹא־שִׁמְשֹׁן מִמֶּנִּי}$ (οὐκ οὐχ ἡγενομένην ἀδελφούς (εἶναι); dies die ursprüngliche Übersetzung; die Texte bieten eine Dublette, vgl. Beer) $\text{וְלֹא־יִזְחַק מִמֶּנִּי אֲבוֹתָיִם וְלֹא־יִשְׁחַק מִמֶּנִּי}$ (quorum non dignabar patres ponere) | $\text{לֹא־יִשְׁחַק מִמֶּנִּי אֲבוֹתָיִם}$ | zum Teil von $\text{וְלֹא־שִׁמְשֹׁן מִמֶּנִּי}$ beeinflusst).

Ps. 58 (59), 15 נָנִי, ו (διασκορπισθήσονται) א (σαλευθή-
 σονται) Σ (βεμβόμενοι) ט (נָנִי) (5 נָנִי frei) נָנִי, ה (Ibn Ga-
 nah s. v. נָנִי fällt die Form intransitiv auf).

Ps. 64 (65), 7 **Π**αῖς ἑῷ (καὶ ὄχλον) **Σ** (14) **Τ** (Παύλῳ) **Π**αῖς
Θ (ταραγθήσονται; -δείξαν 227) **Σ** (καὶ).

Ps. 72 (73), 7 𐌲𐌶𐌹𐌸 𐌸 (ή ἀδικία αὐτῶν) 𐌱 (𐌱𐌴𐌳𐌰) 𐌲𐌶𐌹𐌸 𐌺
 ἈΣ ((οἱ) ὀφθαλμοὶ αὐτῶν) 𐌸 (𐌶𐌹𐌲𐌹𐌸𐌶𐌹𐌸 frei).

Ma. 2, 13 ⲙⲁⲓⲛⲓⲛⲓ Ⲅ (ἐκ κόπων (εκ κοπτων* εκκοπτων F. 68. Ald. Fehler); vgl. Jb. 5, 6; Ho. 12, 3 (4); Mi. 2, 1; Hb. 1, 3; 3, 7; Za. 10, 2) ⲙⲁⲓⲛⲓⲛⲓ ⲙⲉⲣⲉⲛ ⲀⲚⲐ (ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι) ⲛ (ⲛ, ⲛⲓ) ⲛⲓ (ⲛⲓⲛⲓ) ⲛ (ut non).

g) von π und λ :

Pr. 28, 12 שָׁרֵף הָיָה (L. ~~הָיָה~~ Pinkuß, ZAW., XIV (1894), 211)
 ט (מבנ) שָׁרֵף הָיָה ((ἀν)αλίσκονται Baumgartner) (v ruinae = ?).

8) von ' und 7:

Ru. 1, 12 הִיָּתִי הִרְתִּי Σ ? (συλλαβεῖν).

6) von 2 und 7:

Na. 1, 6 **נִשְׂפָּחַת הָאֵשׁ** (συνεχωνεύθη . . .) **Σ** (ἔσταξεν . . .)
שׁוּבָה לִי אֱלֹהֵי (כאישותא ממוס) **ו** (effusa est ut ignis) **נִשְׂפָּחַת**
ו (τῆκει ἀογάζ).

*) von 5 und 1:

Jb. 15, 35 יָקִילָהּ (ὁποῖσιν (-σοι 137 ουκ οἶσιν ^α * υποσκεῖσιν σου) σιμασοι 106^m ab al. m.!) 5 (عَد) Perles (Analekten, S. 53) דָּן, דָּן (מתכין) ו (praeparat).

λ) von 2 und 1:

Ps. 88 (89), 12 **ⲁⲓⲃⲓ ⲙⲉ** (καὶ τὴν θάλασσαν) **ⲓⲃⲓ** **ⲉⲁⲥ** (καὶ δεξιάν) **ⲙⲉ** (καὶ νότον) **ⲥ** (**ⲙⲉⲗⲗⲟ**) **ⲡ** (**ⲕⲁⲓⲣⲓ**).

μ) von D und W:

Pr. 4, 5 וּמִן הָאֵל וּבְיָמֵי הָאֵל (declines a) וּמִן הָאֵל (παρίδης; vgl. Si. 32 (35), 14).

ν) von D und D:

Is. 30, 5 וְהָיָה לָנוּ (μάτην) וְהָיָה (Hanes) וְהָיָה (Dhanan).

ξ) von J und D:

Ge. 4, 7 וְהָיָה לָנוּ וְהָיָה לָנוּ (s. oben C, 3, b, z. St.

e) Wegfall oder Zusatz von Buchstaben:

I K. 29, 6 וְהָיָה לָנוּ וְהָיָה לָנוּ (s. oben C, 3, b, z. St.).

II K. 3, 36 וְהָיָה לָנוּ וְהָיָה לָנוּ (D ist von G beeinflusst; das zweite ἐνώπιον wird, um einen befriedigenden Sinn herzustellen, durch in conspectu wiedergegeben; es ist kein Grund vorhanden, in der Vorlage etwas anderes als וְהָיָה vorauszusetzen; nun meint Wellhausen zur Stelle, daß ἐνώπιον (+ παντός Lukian) τοῦ λαοῦ und ἐνώπιον αὐτῶν einander ausschließen und daß von den zweien das erstere das Septuagintamäßigere sei; wahrscheinlich aber fehlte in der Vorlage וְהָיָה (gelesen von AΘS und 247); was vorgefunden wurde, wurde dann in aller Treue übersetzt; vielleicht half sich der Übersetzer damit, daß er ungenau וְהָיָה im Sinne von in conspectu nahm) Wellhausen.

II Es. 7, 9 וְהָיָה לָנוּ וְהָיָה לָנוּ (s. oben C, 3, b, z. St.).

Jb. 3, 10 וְהָיָה לָנוּ וְהָיָה לָנוּ (abscondisset) וְהָיָה (ἀπὸ ἀλλὰ ξεν γὰρ (> 261) ἀν (> 106. 161. 248. 259. Compl.)) ו (nec abstulit). Umgekehrt ibid., 27, 2 וְהָיָה לָנוּ (παρείδε) וְהָיָה (qui abstulit) (S frei; noch freier G).

Jb. 11, 6 וְהָיָה לָנוּ וְהָיָה לָנוּ (s. oben C, 3, b, z. St.). (quod multa minora exigaris ab eo quam meretur) וְהָיָה (ἀξία σοι ἀπέβη (παρέβη A) Beer; vgl. Pr. 3, 15; 8, 11 οὐκ ἀξίον αὐτῆς ἐστὶν ἡγοῦσθαι und Jb. 30, 1, oben d, ζ) (S frei; noch freier G).

Ps. 15 (16), 2 וְהָיָה לָנוּ וְהָיָה לָנוּ (ἀγαθόν μοι οὐκ ἐστὶν ἀνευ σου). Vgl. oben C, 3, c, z. St.

Ps. 138 (139), 13 וְהָיָה לָנוּ וְהָיָה לָנוּ (ἀντελάβου μου; vgl.

Ps. 3, 5; 118 (119), 116; Is. 26, 3; 63, 5; weniger wahrscheinlich
= 𐤏𐤍𐤔𐤏 Baethgen) 𐤕 (suscepisti me) 𐤓 (𐤓𐤕𐤕𐤓; auf Grund von
𐤕, aber ungenau). Vgl. auch oben C, 3, b, z. St.

Pr. 24, 13 וְיָמֹכּוּ בְּיָמָיו וְיָמֹכּוּ בְּיָמָיו (ἀγαθόν γὰρ κερῖον).

Si. 3, 12 ב התחיל ה' א' פועל ב.

Si. 9, 13 $\text{נָּחַל הַיָּרְדֵּן}$ (ἐπαύλων πόλεως; πόλεως ist freier Zusatz; נָּחַל phonetische Schreibung für נָּחַל ; vgl. Peters), also Haplographie, denn das folgende Wort beginnt mit einem נ .

Si. 43, 16 יררר ה יר (Peters) oder ירר (Lévi Strack) G.

Am. 6, 7 לְיָמַי וְ (δυναστών; vgl. Le. 19, 15; Pr. 18, 16;
25, 6) יָמֵינוּ ה' Just. Mart. (τῶν ἀποικισμένων) א' (אחרינו)
S (למען) ט (גלו) נ (transmigrantium).

Is. 63, 7 דְּתָהָרָב מוֹבִיחַ (. . . ἐκ πλῆθους ἀγαθωσύνης) וְ
(דְּתָהָרָב מוֹבִיחַ) 5 (Dominus, et super
multitudinem bonorum) וְ דְּתָהָרָב מוֹבִיחַ 6 (κύριος κριτὴς ἀγαθός).

f) Umstellung:

Jd. 11, 35 **יִשְׁתַּחֲוֶה עֲרֵבָה** H'A (κάμψασα ἑκαμψάς με) Σ [ὀκ-
λάζουσα] ὠκλασάς με) Θ (κατάγχνουσα κατήγχνας με; ἀγχνειν
= **נִחַךְ** A Pr. 7, 21; ~ ἐκκλίνειν = **עָלַל** Ez. 16, 49 ^{5b} wie hier)
Τ (יִנְיַעַרְמָא כְּעַרְמָא) (V decepisti me frei?) **יִשְׁתַּחֲוֶה עֲרֵבָה** Θ (ταραχῇ
ἐτάραξάς με B. alii = ἐμπεποδοσάτηκάς (weniger richtig oder
fehlerhaft -ποδῶς-; fehlerhaft -πολος-) με(Var. μοι) A (fehlerhaft
εμπεποδεστατη και σε[μνοτατη]) MN. 15. 18. 29. 30. 44. 55. 58.
64. 71. 76. 84. 106. 108. 121. 134. Compl. Ald.; die beiden LAA.
kombiniert 56. 59. 75. 131^m. 237; (ἀνα)ταράσσειν für **עָרַב** 121.
Compl. Ald. I Ch. 2, 7; οἱ λοιποὶ Jo. 7, 25; ἈΣΘ I S. 14, 29;
Pr. 11. 29; Σ I K. 18, 17 (s. Field); Ps. 38 (39), 2; Pr. 11, 17; AL
Pr. 15, 27; ἐμποδοστατεῖν für **עָרַב** I Ch. 2, 7 (ὁ ἐμποδοσάτης =
עָרַב); vgl. auch im Syrischen **ܠܠܚܒ** = ἐμποδίζειν Si. 12, 5; **ܠܠܚܒܐ ܕܝܠܕܐ**
= ἀνεμπόδιστος W. 19, 7; so auch an dieser Stelle **ܠܠܚܒܐ ܕܝܠܕܐ**;
zu Si. 5, 7; 7, 10. 16; 38, 9 s. Bevan, JThS., I, 138, angeführt von
Peters) 5 (**ܠܠܚܒܐ ܕܝܠܕܐ**).

I K. 6, 12 הלכתי הלך ו 106 und an einer späteren Stelle 19. 44. 55. 82. 93. 108. 158. Compl. (davon bieten 19. 44. 55. 158 eine Dublette) (ἐπορεύοντο πορευόμεναι (> 44) καὶ (> 44) βούωσι)

Al. (μυκῶμεναι; s. Field) S (مضغ مضغ) T (אולץ מול וגעץ) D (gradiebantur, pergentes et mugientes) Θ (ἐπορεύοντο καὶ ἐκοπίων).

I K. 17, 39 $\lambda\eta\eta$ $\epsilon\psi$ (coepit tentare) (ganz frei Σ $\lambda\alpha$, $\beta\alpha$ ϵ $\pi\alpha\mu$ $\kappa\eta\eta$) $\kappa\lambda\eta\eta$ Θ (καὶ ἐκοπίασεν (εποκάσεν A Fehler; ἐχώλαινε 19. 108 ἐχώλανε 93 (daraus dann entsteht ασχολανε 158) ἐχώλευε 82 — $\alpha\mu\chi\sigma\tau\alpha\theta$ ϵ wohl erklärend; so auch Σ in freier Weise καὶ ἑσκαζεν) Meinster (Schüler, nicht, wie Driver meint, Lehrer Luzzattos; s. dessen Kommentar zu Is. I, 14) Geiger (Urschrift, S. 377) Wellhausen Weir Driver.

IV K. 17, 20 וַיִּצְוֵם ה' (et afflixit eos) וַיִּנָּחֵם (καὶ (δὲ) ἐσάλευσεν αὐτούς; Stade-Schwally: וַיִּנָּחֵם, dann zugleich mit Verwechslung von ו und ע).

Jb. 8, 20 יָבַדְתִּי עֵץ (אֵץ, אֵץ) Σ (ὁρέξει χεῖρα) Θ (أشبع) S (أشبع) ט (בדף יח) D (porriget manum) יָבַדְתִּי עֵץ (πᾶν δὲ δῶρον . . . δέξεται Beer, der natürlich an Ge. 30, 20 denkt; vgl. auch Si. 7, 25 δώρησαι αὐτὴν = יָבַדְתִּי ms. C).

Jb. 18, 7 יְהִי עָלַי (παραγγιλιῶμι) ו (et praecipitabit eum) שׁ (σφάλλει)
(אֶחָד) יְהִי עָלַי ו (σφάλλαι δέ).

Ps. 17 (18), 45 מִן הָאֵל (~~שׁוּמְרַי~~ s. Field) ט (חֲבֻלָּה; aram.
מִן = מִן De. 32, 25 wird schon von Raschi verglichen) וְהָאֵל
ט (καὶ ἐχώλαναν (εχωλασαν 206; εχολαναν 278 εχωλαν 67
εχωραναν U Fehler) Nestle, ZAW., XVI (1896), 324, mit Be-
rufung auf Baethgen; so schon Dunasch, von Raschi angeführt,
und Ibn Ġanaḥ nach dem Grundsatz חֲבֻלָּה; übrigens fassen ט (καὶ
σφαλοῦσιν) ש (~~שׁוּמְרַי~~) Raschi Ibn Ġanaḥ Thenius die I K. 22,
46 überlieferte LA. וְהָאֵל in demselben Sinne auf) (Σ ἐντραπή-
σσονται = וְהָאֵל aus וְהָאֵל? S' ~~שׁוּמְרַי~~ = ?).

Ps. 21 (22), 1 ~~ἤκουσεν~~ ἤ'Α (βρυχήματός μου) Σ (τῶν ὀδυσμῶν μου) ΘΕ' (τῆς βοήσεώς μου) Σ' (τῶν δεήσεών μου) Τ (τῆς ψυχῆς μου) ~~ἤκουσεν~~ Θ (τῶν παραπτωμάτων μου) S (-~~ἤκουσεν~~).

Ps. 106 (107), 17 לֹא־יִשְׁׁלַח אֶת־אֱלֹהֵינוּ (فلا يرسل الله) לֹא־יִשְׁׁלַח אֶת־אֱלֹהֵינוּ (لا يرسل الله) (ἀντε-
λάβετο αὐτῶν (αὐτοῦς R) vgl. Ps. 21 (22), tit., oben C, 3, b. z.
St.) לֹא־יִשְׁׁלַח אֶת־אֱלֹהֵינוּ (لا يرسل الله).

Pr. 12, 23 אֵלֶּת הָאֵל (ἀπορροσύνην S (اصحاب Pinkuß, ZAW.,

XIV (1894), 170) D (stultitiam) (T ganz frei מלפניו נאם) תלך ו (ἀραϊς).

Si. 16, 18 מלפניו הS (منع) מלפניו ו (σαλευθήσονται (Var. -λεύσονται); ו kann auch = מלפניו sein / וברנש ה Dublette).

Am. 5, 12 מלפניו הS (מלפניו) D (hostes) T (מלפניו) מלפניו ו (καταπατούντες AQ*. cet; -πατούσαι B. 130. 239. 311) οἱ λοιποὶ (מלפניו).

Hb. 2, 16 מלפניו ה (T מלפניו scheint מלפניו gelesen zu haben; so Levy, der Is. 32, 11 vergleicht) מלפניו ((δια)σαλεύθητι και σεΐσθητι Dublette; κ. σ. > 91. Compl.) 'A (και καρώθητι) S (מלפניו) D (et consopire) (vgl. für ו Za. 12, 2; schon Kimhi z. Stelle und im Lexikon empfiehlt die Umstellung nach dem Grundsatz מלפניו).

Is. 30, 5 מלפניו הT (מלפניו) D (pervenerunt) מלפניו ו (κοπιάσουσιν) S (מלפניו).

Is. 57, 9 מלפניו ה'A (συνθήσεις σου) S (τά μυρέψια) S (מלפניו) D (pigmenta tua) (T מלפניו מלפניו מלפניו frei) מלפניו ו (μυρεψούς σου) מלפניו ו (τούς μακράν από σου).

Je. 27 (50), 36 מלפניו ה Compl. (και ἀφρονες ἔσονται) 'A (מלפניו) S (מלפניו) T (מלפניו) D (qui stultierunt) מלפניו S (και κοπωθήσονται Field) (36. 48. 51 (Dublette). 62 = ו και ἐξαρθήσονται (-σεται) (ξηρανθήσεται 96) = ?).

g) Verschiedentliche Wortabteilung:

Ma. 3, 16 מלפניו מלפניו הS (מלפניו, מלפניו) T (מלפניו) D (et cogitantibus nomen eius) מלפניו מלפניו ו (και εὐλαβουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Nestle, ZAW., XXVI (1906), 290, auf Grund meiner Zusammenstellung in AJSL., XXII (1902), 114; wie oben (B, 1, e) bemerkt worden ist, fehlen dort die weiteren Belege Na. 1, 7; Ze. 3, 12; die letztere Stelle mit der identischen Redensart מלפניו מלפניו erhebt die Nestlesche Konjektur zur absoluten Gewißheit; die Schreibung mit מ erweist die Gleichung מלפניו = חֲשִׁי; also beseitige man das Fragezeichen in B.-D.-B. s. v.; die Schreibung mit D sonst ist aramaisierende Gewohnheit; dürfte man die folgende Gleichung aufstellen: 'Εσσαιοι = מלפניו = מלפניו מלפניו (hier || מלפניו, also) = מלפניו? vgl.

Schürer, GJV.³, II, 560 und besonders Wellhausen, IJG.¹, S. 313, Fußnote 1). Ursprünglich schrieb man ohne Wortabteilung מִשְׁכָּנִי ; dann folgte dittographische Schreibung des נ ; daraus entstand die fehlerhafte L.A. in ח .

Is. 64, 2 (1) $\text{מִשְׁכָּנִי חֵן מִן מִשְׁכָּנִי}$ Σ (ἐράκη θάλασσα).

h) Abbreviaturen (Perles, Analekten, S. 4—35):

Jb. 18, 7 s. oben, d, e.

Pr. 25, 13 שֶׁנֶּכֶד aufgelöst als $\text{שֶׁנֶּכֶד מִשְׁכָּנִי חֵן}$ (מִנְחָה מִשְׁכָּנִי חֵן) D (sicut frigus nivis) unb als $\text{שֶׁנֶּכֶד מִשְׁכָּנִי חֵן}$ (ὡσπερ ἐξοδος; χιονος) MA wohl korrigierender Zusatz; so S לֵב לֵב לֵב לֵב .

i) Sonstige Varianten:

IV K. 3, 19 $\text{מִשְׁכָּנִי חֵן מִשְׁכָּנִי חֵן}$ Θ .

Ps. 16 (17), 5 $\text{מִשְׁכָּנִי חֵן מִשְׁכָּנִי חֵן}$ Θ (ἵνα μὴ σαλευθῇ) S (מִשְׁכָּנִי) C (יִוָּעַן) (דָּלָה) (מִשְׁכָּנִי ist allerdings Femininum, Albrecht, ZAW., XVI (1896), 75 f.; doch geht das Verbum voran).

Ps. 41 (42), 8 מִשְׁכָּנִי חֵן A . K^{a} . 13. 21. 27. 39. 66. 67. 69. 80. 91. 99. 100—102. 106. 111. 115. 140—143. 145. 146. 150—152. 154. 156. 162—175. 177—180. 182—184. 186. 187. 190. 191. 193. 195—197. 199—206. 208. 210—217. 219. 222. 223. 226. 227. 263—265. 267. 269. 272—275. 277. 278—286. 289—293. Compl. Ald. Theodor. (Dublette in 189) (מִשְׁכָּנִי חֵן (Varianten: מִשְׁכָּנִי , מִשְׁכָּנִי ; > 185)) A (מִשְׁכָּנִי חֵן) Σ (מִשְׁכָּנִי חֵן) S (מִשְׁכָּנִי חֵן) C (מִשְׁכָּנִי חֵן) B . alii. (מִשְׁכָּנִי חֵן vgl. De. 33, 10; III K. 8, 36; II Ch. 6, 27).

Ps. 39 (40), 15 מִשְׁכָּנִי חֵן A (מִשְׁכָּנִי חֵן) C (מִשְׁכָּנִי חֵן) S (מִשְׁכָּנִי חֵן) C (מִשְׁכָּנִי חֵן).

Ps. 48 (49), 18 מִשְׁכָּנִי חֵן S (מִשְׁכָּנִי חֵן) C (מִשְׁכָּנִי חֵן) S (מִשְׁכָּנִי חֵן).

Ps. 87 (88), 7 מִשְׁכָּנִי חֵן A (מִשְׁכָּנִי חֵן) Σ (מִשְׁכָּנִי חֵן) C (מִשְׁכָּנִי חֵן) S (מִשְׁכָּנִי חֵן) C (מִשְׁכָּנִי חֵן) B . alii. (מִשְׁכָּנִי חֵן vgl. De. 33, 10; III K. 8, 36; II Ch. 6, 27).

Ps. 72 (73). 2 מִשְׁכָּנִי חֵן S (מִשְׁכָּנִי חֵן) C (מִשְׁכָּנִי חֵן) S (מִשְׁכָּנִי חֵן) C (מִשְׁכָּנִי חֵן). Vgl. Ps. 98 (99), 1; nach Fränkel, BSS., III, 62, ist מִשְׁכָּנִי חֵן eine analogische durch מִשְׁכָּנִי חֵן induzierte Parallelwurzel zu מִשְׁכָּנִי חֵן .

Si. 6, 19 חזב ה טוב ה.

Si. 16, 18 וברגש ה שרף ה, s. oben, f. z. St.

Si. 31 (34), 1 ימח ה תפף ה (ἐκτῆται) S (ⲉⲙⲉ) (Lévi).

Mi. 1, 4 תפף ה'A (... τα. ῥέσονται) Θ (... ἐκτακῆσονται) S (ⲉⲙⲉⲗⲉⲙ) T (ⲉⲙⲉⲙⲉⲙ) D (et consumentur) ופפף ה (καὶ ἀνα-, δια) σαλευθήσεται; Taylor identifiziert σαλευθήσεται mit ופפף und τακῆσονται mit ופפף, doch ohne Grund, s. oben C, 2 s. v. ופפף).

Is. 28, 26 ופפף ה' (ⲉⲙⲉⲙⲉⲙⲉⲙ) D (docebit illum) ופפף, S (ⲉⲙⲉⲙⲉⲙⲉⲙ, Var. ⲉⲙⲉⲙⲉⲙⲉⲙ) ופפף? ה (καὶ εὐφρανθήσῃ).

Is. 64, 1 (63, 19) תפף ה'ASΘ (καὶ κατέβης) S (ⲉⲙⲉⲙⲉⲙ) T (ⲉⲙⲉⲙⲉⲙⲉⲙ) D (et descenderes) תפף ה' (τρόμος λήμψεται, pass. pro act.; danach verbessere man den Fehler AJSL., XXII (1903), 113, zu dem ich durch die Konkordanz verleitet wurde; 1. תפף für תפף).

E. Identifizierungsprobleme.

1. Gelöst.

Schon in den vorangehenden Stücken sind zahlreiche Identifizierungen der Konkordanz richtig gestellt sowie manche in derselben durch den Obelos (†) als ungelöst gekennzeichnete Identifizierungsprobleme gelöst worden. Es kommt auch oft vor, daß die Konkordanz die Identifikation unentschieden läßt, obgleich, wie man durch Parallelbelege erweisen kann, gar keine Schwierigkeit vorliegt. Die Benutzer der Konkordanz wollen auch beachten, daß an den mit einem horizontalen Strich (—) markierten Stellen, wo nach der Meinung der Herausgeber kein dem griechischen Worte entsprechendes semitisches im Urtexte zu finden sei, häufig das Gegenteil der Fall ist.

Ich lasse hier einige weitere Identifizierungen wie auch Bestätigungen von erkannten Identifizierungen folgen:

II K. 3, 12; Jb. 40, 7 (12) ist παραχρημα ganz gutes Äquivalent für תפף, תפף, vgl. Ps. 65 (66), 17, wo Σ תפף für תפף las. Pr. 10, 32 ἀποστᾶζει = ופפף / ופפף.

Pr. 23, 20 ἐκτείνου συμβολαῖς = ופפף vgl. συμβολοκοπῶν θ' A De. 21, 20 συμβολοκόπος 'AΘ hier und 28, 7, Σ hier. Si. 9,

9 setzt συμβολοκοπήσης entweder תבדל (vgl. Jebamot 63 b — Sanhedrin 100 b (תבדל) ⁵¹ (עלול)), oder — תבדל / תבדל.

Si. 4, 11 τῶν ζυγούντων — תבדל, vgl. Ps. 36 (37), 10 καὶ ζυγήσεις — תבדל. Somit fällt die Vermutung, daß „es auf eine Variante תבדל zurückgeht, die aber aus v. 12 sein wird“ (Peters; Lévi), dahin.

Si. 44, 1 ἄνδρας ἐνδόξους für תבדל שגמ wie Is. 40, 6 δόξα für תבדל.

Is. 57, 14 καθαρίσσατε nach Wellhausen, Samuelis, 161 — תבדל / תבדל.

Je. 43 (36), 20 ἔδωκαν φυλάσσειν — תבדל vgl. Ge. 41, 36 πεφυλαγμένα — תבדל.

2. Ungeklärt.

Jb. 7, 5 τέκω δὲ βάλαια γῆς ἀπὸ ἰχώρος ξύων / תבדל שגמ. Natürlich fehlte in der Vorlage das מ im letzten Worte (s. oben D, b; übrigens fassen SE Joseph und David Kimhi alii תבדל — תבדל auf). Entspricht das griechische Aktivum einem hebräischen Aktivum, oder ist es nur Freiheit des Übersetzers? שגמ kann SE wohl nicht gelesen haben; vielleicht ein Derivat der Wurzel תבדל (vgl. Jb. 2, 8)? Entsprach dem Worte ἰχώρος ein Wort im Urtexte, oder ist es nur freier Zusatz? Dann entspräche תבדל nichts in der griechischen Übersetzung. Es fällt schwer, eine befriedigende Konstruktion als Basis der Übersetzung ausfindig zu machen. Natürlich zog SE תבדל שגמ zur zweiten Hälfte des Verses.

Jb. 31, 16 ἐξεκλίνα 254 / (ἐξ)έτηξα — תבדל.

Ps. 57 (58), 8 ὡσεὶ (ὁ) κηρὸς (ὁ) τακεῖς SE ὁμοίως γῆς ἐντέρω τακέν Ἀ ὡσπερὶ χόριον (χώριον ⁵² Fehler) διαλυθέν / תבדל תבדל שגמ. SE scheint תבדל gelesen zu haben vgl. SE De. 14, 7 תבדל, SE Ec. 6, 3 תבדל — תבדל, vgl. auch תבדל Hullin 7, 1; Zebahim 35 b und תבדל De. 28, 57. Unklar ist, auf welchem Wege תבדל passivische Wiedergabe zuließ.

Ps. 113 (114), 7 ἐρχεται 204 / ἐσαλεύθη (Var. ἐσεισθη).



Ps. 118 (119), 139 *exquisivit* ξ / ἐξέτηξε (Var. κατέφαγεν) / צפתת(ני).

Pr. 13, 12 ἐπιθυμία ἀγαθή (ἀ. > κ* καιή A) / תאבון טובה.

Pr. 24, 7 σοφία καὶ ἐννοια ἀγαθή ἐν πύλαις σοφῶν / תבונה ותבונה / תבונה ותבונה.

Sl. 11, 23 καὶ τίνα (τι 155 τι 157. 248. Compl.) ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται (ἔστι 106) μου (μοι κ*. 23. 248. 307. Compl.) τὰ > κ*. 253) ἀγαθά; / ומה עתה יעזב לי. Las ε etwa בשר / יעזב?

Sl. 14, 14 ἐπιθυμία ἀγαθή / תאבון טובה.

Am. 7, 7 bis τηκόμενον Θ / תאבון.

Nachträgliches zur Textüberlieferung des syrischen Sirach.

In den Prolegomena meines Sirach-Kommentars sind mir, wie ich schon in meiner Selbstanzeige (GGA 1906, S. 771) bemerkt habe, einzelne Versehen untergelaufen. S. LXXXII Z. 15 v. u. ist „45, 2 ἐν δόξῃ“ zu streichen, ebenso S. CXLVI Z. 2 v. o. „47, 8 וכלים (Berol.)“, aber auch Z. 4 v. o. „14, 25 ונרמא (Ambr.)“, und Z. 6 v. u. „42, 18 תרעיתון“. Abgesehen von dem letzteren Fall habe ich im Kommentar selbst über diese Lesarten das Richtige gesagt oder stillschweigend vorausgesetzt. Sodann ist es mir jetzt zweifelhaft, ob im Syrer nach den Polyglotten 12, 6 ܡܝܚܕܐ, und 39, 23 ܡܝܚܕܐ zu lesen ist. Beides kann Korrektur nach dem Griechen sein. Dieselbe Möglichkeit liegt 41, 4 für das ܡܝܚܕܐ (vulgo ܡܝܚܕܐ) des Ambrosianus vor, obwohl der Grieche hier entsprechend dem ܡܝܚܕܐ des Hebräers bloßes ἀρκί hat.

Ich möchte nun aber das auf S. CXLII—CXLVI der Prolegomena über die syrischen Handschriften Gesagte noch vervollständigen¹. Korrektur nach dem Griechen ist überall da anzunehmen, wo im Syrer zwei Varianten einander gegenüberstehen, von denen die eine mit dem Hebräer, die andere mit dem Griechen stimmt.

Man vgl. bei w Maus.: 7, 12 ܡܝܚܕܐ, 13, 4 ܡܝܚܕܐ, 44, 11 ܡܝܚܕܐ, 47, 22 ܡܝܚܕܐ (ebenso Ambr. Berol.).

Vgl. sonst bei w 18, 23 ܡܝܚܕܐ, bei Ambr. 32, 13 ܡܝܚܕܐ, bei Berol. 51, 12 ܡܝܚܕܐ.

¹ Ich sitiere hier wie dort Kapitel und Verse nach Lagarde, Libri V. T. apocryphi Syriace (Lipsiae, Londini 1861).

Korrekturen nach dem Griechen scheint gelegentlich auch Mas. I zu folgen. 8, 16 hat Hebr. $\eta\alpha\beta\epsilon\lambda\ \epsilon\mu$, Gr. $\mu\epsilon\rho\alpha\ \delta\upsilon\mu\omega\delta\omicron\upsilon\varsigma$, Syr. ܡܥܪܐ ܕܝܡܝܬܐ , w Maus. Mas. I om. ܡܥܪܐ . Ebenso 48, 16 Hebr. וְשֵׁנִים , Gr. $\tau\iota\nu\epsilon\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}$, Syr. ܕܝܢܝܐ ܕܝܡܝܬܐ , w Maus. Mas. I om. ܕܝܢܝܐ .

Dieselbe Möglichkeit muß für den Text der Codd. b, p, u zugegeben werden. 16, 20 haben w Maus. Ambr. ܕܝܢܝܐ ܕܝܡܝܬܐ (= Hebr.), b, p, u e sil. ܕܝܢܝܐ (= Gr.); 37, 22 (lies bei Lagarde 23) w Maus. ܕܝܢܝܐ (= Hebr.), b, p, u, Ambr. e sil. ܕܝܢܝܐ (= Gr.); 43, 6 w Maus. ܕܝܢܝܐ (vgl. Hebr. עַתָּה), b, p, u, Ambr. e sil. ܕܝܢܝܐ (= Gr.); 45, 23 w Maus. ܕܝܢܝܐ (= Hebr.), Ambr. Berol. ܕܝܢܝܐ (= Gr.), daraus entstellt b, p, u e sil. ܕܝܢܝܐ ; 51, 12 w Maus. Ambr. Berol. ܕܝܢܝܐ (= Hebr.), die übrigen e sil. ܕܝܢܝܐ (cf. Gr. in a). Nur W läßt 6, 7 in Übereinstimmung mit hebr. אֵל (= Gr. $\epsilon\iota$) aus. Für p und u ist das argumentum e silentio freilich schwach, weil diese Handschriften nur unvollständig ausgebeutet zu sein scheinen.

Übereinstimmung mit dem Hebräer entscheidet zu Gunsten einer Variante auch da, wo die ihr gegenüberstehende Lesart aus dem Griechen nicht erklärt werden kann. So ist 50, 11 nach w Maus. Berol. Mas. I ܕܝܢܝܐ (= Hebr. דָּוִד) anzunehmen, ebenso 14, 22 nach p, u ܕܝܢܝܐ (= Hebr.) gegen ܕܝܢܝܐ (vgl. Gr. $\epsilon\nu$). Vielleicht gilt dasselbe 41, 12 für das ܕܝܢܝܐ (= Hebr. שְׁלֹמֹה) des w gegenüber dem vulgären ܕܝܢܝܐ . 42, 18 kann nach der Übersetzungsweise des Syrer die Auswahl getroffen werden. Hier hat Hebr. מְעוֹרְמָהֶם , Gr. $\kappa\alpha\nu\omicron\rho\upsilon\gamma\epsilon\upsilon\mu\alpha\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu$, Syr. ܕܝܢܝܐ ܕܝܢܝܐ , w Maus. ܕܝܢܝܐ , u ܕܝܢܝܐ ܕܝܢܝܐ . Anzunehmen ist ܕܝܢܝܐ , weil 1, 6 dem griechischen $\tau\alpha\ \kappa\alpha\nu\omicron\rho\upsilon\gamma\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ beim Syrer ܕܝܢܝܐ entspricht.

Unsicherheit besteht in den meisten Fällen da, wo eine Variante mit dem Hebräer und dem Griechen übereinstimmt. Ich füge zu den früher von mir aufgezählten Fällen noch folgende hinzu:

w Maus. Mas. I 13, 2 om. ܕܝܢܝܐ ; 39, 31 ܕܝܢܝܐ ; 41, 5 transp. ܕܝܢܝܐ und ܕܝܢܝܐ .

w Maus. Ambr. 36, 3 om. ܕܝܢܝܐ ; 39, 31 om. ܕܝܢܝܐ .

w Maus. 6, 28 ܕܝܢܝܐ ; 10, 25 ܕܝܢܝܐ ; 12, 14 om. ܕܝܢܝܐ (vgl. aber Augustini Speculum); 31, 6 om. ܕܝܢܝܐ ; 36, 17 om. ܕܝܢܝܐ ; 37, 11 ܕܝܢܝܐ ; 39, 25 ܕܝܢܝܐ und ܕܝܢܝܐ .

w 40, 1 ܠܚܝܬ .

Maus. 46, 10 ܠܚܝܬ .

Maus. Mas. II 7, 35 init. ܠ .

Ambr. 12, 6 ܠܚܝܬ ; 45, 25 ܠܚܝܬ für 'ܠܚܝܬ ; 46, 18 ܠܚܝܬ .

Aber 46, 10 ist gewiß nach Maus. ܠܚܝܬ herzustellen, und auch 39, 31. 37, 11. 7, 35. 46, 18 dürften die angeführten Varianten aufzunehmen sein.

Anderswo weichen die genannten Zeugen vom Hebräer und Griechen ab, während Lagardes Text mit beiden übereinstimmt.

w Maus. Mas. I II 50, 2 ܠܚܝܬ .

w Maus. Mas. I 10, 29 ܠܚܝܬ ; 36, 15 ܠܚܝܬ (= Lat.); 39, 31 ܠܚܝܬ (für ܠܚܝܬ).

w Maus. 6, 27 ܠܚܝܬ ; 9, 15 ܠܚܝܬ ; 10, 7 ܠܚܝܬ (für ܠܚܝܬ); 13, 2 ܠܚܝܬ (für ܠܚܝܬ); 14, 5 ܠܚܝܬ ; 14, 25 (26) mit Ambr. ܠܚܝܬ (vgl. S*AC kol $\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\iota$); 31, 27 ܠܚܝܬ ; 35, 18 ܠܚܝܬ (für ܠܚܝܬ); 37, 6 ܠܚܝܬ (= Lat.); 50, 28 (29) mit Berol. ܠܚܝܬ (für ܠܚܝܬ); 51, 12 ܠܚܝܬ .

Ich halte 50, 2 ܠܚܝܬ und 36, 15 ܠܚܝܬ für richtig. An ersterer Stelle vermute ich bei den übrigen Zeugen Korrektur nach dem Griechen, auf die ich auch 42, 13 ܠܚܝܬ für ܠܚܝܬ (so w Maus. Mas. I) zurückführen möchte. Dagegen ist in den übrigen Fällen die Entscheidung mindestens zweifelhaft. Zu verwerfen ist 39, 31 ܠܚܝܬ , da ܠܚܝܬ durch den Syrer zu 16, 28 empfohlen wird.

Schließlich weichen w Maus. Ambr. Berol. zuweilen vom Hebräer ab, wo Lagarde's Text mit ihm stimmt, während aus dem Griechen keine der beiden Lesarten hergeleitet werden kann.

w Maus. Mas. I 16, 11 init. ܠ .

w Maus. 11, 11 mit Ambr. ܠܚܝܬ ; 16, 20 ܠܚܝܬ (gegen ܠܚܝܬ = Hebr. לחית), 36, 15 ܠܚܝܬ (für ܠܚܝܬ = Hebr. לחית), 44, 17 mit Ambr. Berol. om. ܠܚܝܬ , 50, 6 mit Berol. om. ܠܚܝܬ .

Ferner w 13, 1 ܠܚܝܬ .

Alle diese Lesarten sind zu verwerfen.

Ungleich schwieriger ist die Auswahl, wo der Hebräer fehlt. Ich zähle zunächst noch Fälle auf, in denen Mas. I II w Maus.

Ambr. Berol. p u mit dem Griechen stimmen, während Lagarde's Text abweicht.

w Maus. Mas. I 23, 19 om. ; 26, 24 ܐܠܝܢ für ܐܝ 1° (Ambr. om.), 28, 10 ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ.

w Maus. Mas. II b^{corr.} 24, 8 ܡܡܝܢ.

w Maus. I, 12 mit Berol. ܡܡܝܢ, 18, 20 om. • 1°, 18, 20 ܡܡܝܢ, 18, 31 mit Ambr. ܡܡܝܢ (Hss. ἐάν γάρ), 19, 20 mit Ambr. ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ, 1°, 20, 17 ܡܡܝܢ, 21, 6 ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ (Gr. κόριον, A θεόν), 22, 23 ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ (= Lat.), 26, 23 om. ܐܝ 1°, 33, 30 ܡܡܝܢ ܡܡܝܢ, 34, 3 om. ܡܡܝܢ, 34, 4 • für ܐܝ, 39, 4 init. om. •, 39, 5 ܡܡܝܢ, 39, 7 ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ.

w 19, 16 ܡܡܝܢ, 26, 26 ܡܡܝܢ.

Maus. 18, 11 ܡܡܝܢ, 26, 23 ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ.

Ambr. 16, 29 ܡܡܝܢ, 28, 3 mit p und u om. ; 1°, 34, 26 ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ, 39, 5 ܡܡܝܢ.

p und u 22, 25 ܡܡܝܢ; vgl. 19, 9 wo umgekehrt Ambr. p u Mas. II ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ.

Die Varianten zu 26, 24. 24, 8. 20, 17. 26, 23 (om. ܐܝ) sind anzunehmen, die zu 28, 10. 1, 12. 34, 26 zu verwerfen. Abzulehnen ist auch 39, 7 ܡܡܝܢ (vgl. dagegen מְשִׁלִי חֲכָמִים 3, 29).

Anderswo weichen diese Zeugen vom Griechen ab, wo der Hebräer fehlt.

w Maus. Mas. I 18, 9 ܡܡܝܢ für ܡܡܝܢ, 29, 19 ܡܡܝܢ, 30, 7 ܡܡܝܢ, 33, 7 ܡܡܝܢ.

w Maus. Ambr. Mas. II 26, 1 om. ܡܡܝܢ.

w Maus. 17, 23 ܡܡܝܢ (S* 157 Lat. praem. καί), 17, 30 ܡܡܝܢ, 17, 32 ܡܡܝܢ, 19, 27 ܡܡܝܢ (Ambr. ܡܡܝܢ), 20, 29 ܡܡܝܢ, 23, 22 • für ܡܡܝܢ.

p und u 25, 7 ܡܡܝܢ.

Die Varianten zu 30, 7. 20, 29. 25, 7 verdienen Erwägung, die übrigen möchte ich sämtlich verwerfen. 33, 7 kann ܡܡܝܢ sogar Korrektur sein, die auf Mißverständnis von ἡμέρας beruht.

Ein Vorzug des von Lagarde zu Grunde gelegten nitrischen Codex b bleibt nach alledem bestehen. Sein Text ist, wenn überhaupt, jedenfalls in geringerem Grade als der von w Maus.

Ambr. nach dem Griechen korrigiert. Aber anderswo haben w Maus., zuweilen auch Ambr., das Ursprüngliche bewahrt. Für den Ambr. kommt dabei noch in Betracht, daß er öfter mit b das Ursprüngliche hat, wo w Maus. und anscheinend sogar Mas. I korrigierten Text bieten.

Göttingen.

RUDOLF SMEND.

Zu Seite 142 des vorigen Jahrgangs.

Was Herrn Lévis Angriff betrifft, als hätte ich mir eine von ihm ausgesprochene Vermutung angeeignet, ohne ihm Anerkennung zu zollen, so ist der Tatbestand wie folgt. Zu Si 37, 12 schreibt Lévi: „Il (= G) a peut-être pris מח pour un verbe . . . Le rapprochement de cette traduction avec 9, 3^{II} et 4, est tentant. . . . Comment a-t-il lu ce soi-disant verbe, est-ce . . . ou מח ‚demeure toujours‘, formé de מח comme dans le langage des païtanim?“ Und zu 9, 4 sagt er: „Mais cette hypothèse (daß nämlich מח verbal auffaßte) me paraît peu plausible, car il faudrait supposer que l'original portait מחח , ce qui est peu vraisemblable“. Wenn man nun liest, was ich in dieser Zeitschrift, XXV (1905), 317, Fußnote, schrieb, wird man sehen, daß ich eine Verbalform מחח als möglich betrachtete, die Lévi gar nicht in den Gedanken kommt. Also ist doch etwas Neues bei mir. Was ich dann über das denominale מחח bei Kalir und den Übersetzern aus dem Arabischen sagte, deckt sich zwar mit den oben mitgeteilten Worten Lévis; ich will aber Herrn Lévi versichern, daß mir die Vokabel מחח schon in meinen jüngsten Kindesjahren bekannt war, sodann daß ein Blick in die griechische Konkordanz für mich ausreichend war, den Zusammenhang des von Lévi mit Mißtrauen behandelten ἐνδελέχις mit מחח herauszufinden (s. Konkordanz s. v. ἐνδελεχισμός). Eine Schmälerung des Verdienstes Lévis, מחח in den païtanim entdeckt zu haben, lag mir ferne; nur glaubte ich aus derselben Quelle (Zunz, Synagogale Poesie, 421) schöpfen zu dürfen, aus der Herrn Lévi die von ihm als Privateigentum betrachtete Kenntnis zuflöß.

Herr Lévi insinuiert weiter, daß ich seinen Sirachkommentar nur zu gut benutzt hätte. Allerdings, wie die folgenden Bemerkungen bestätigen sollen:

II, S. 7, zu 3, 20 streiche „Talmud de Babylone, Haguiga, 13 a“.

S. 21, zu 4, 24. „Au lieu de אִוֶּשׁ, G. a παιδεία — אִוֶּשׁ. Aber Ø hat παιδεία im zweiten Halbverse, das natürlich richtig für תְּבוּנָה steht, vgl. Da 1, 20, wo π. — בִּינָה ist, und De 32, 10 wo das entsprechende Verbum = בּוֹנֵן ist.

S. 22, zu 4, 29 b leitet Lévi רִשִׁישׁ von der Wurzel רִשׁ ab!

Ebendas. „Au lieu de בְּמִלְאֲמֹתָךְ . . . G. et S. disent בְּמַעֲשֶׂיךָ. Aber ἐργα für מְלֻמֶּדֶת ist sehr häufig.

S. 24, zu 5, 1. „Daus la Bible, l'expression יֵשׁ לְאֵל יְיָ a toujours un complément“. Doch vgl. Mi 2, 1; De 28, 32 und Ne 5, 5.

S. 29, zu 5, 16. „En conservant l'ordre des mots“. Nicht ganz richtig.

S. 32, zu 6, 8 b. L. 28, 39 für 27, 39.

S. 42, zu 7, 14. L. 42, 1 für 43, 1.

S. 49, zu 8, 4 b. „G. et S. s'accordent à lire יְבוֹז, que G. traduit par le passif“. Natürlich unrichtig; יְבוֹז לְנִדְיָבִים — ἀναμύζωνται usw., passivum pro activo wie häufig.

S. 57, zu 9, 9. „S. a lu אֲצִילָה son coude“. Ungenau, denn S hat יָגֵב.

S. 67, zu 10, 17. L. ἐξήρανεν für ἐξήρεν.

Diese Berichtigungen erstrecken sich nur auf die ersten zehn Kapitel, die ich im Winter 1905/06 ausgearbeitet habe.

Herrn Lévis Belehrung über den Sinn seiner Berufung auf Ps 7, 6 war wirklich unnötig; ich wiederhole, daß dieselbe mir unverständlich ist. Weil נִמְשׁ, אִוֶּשׁ und das vermeintliche הִשִּׁינָה an beiden Stellen anzutreffen sind, so muß der eine den andern ausgeschrieben haben. Natürlich ist solche Entlehnung unbeweisbar.

Dec. 11, 1906.

MAX L. MARGOLIS.

Zu den hebräischen Finalbuchstaben.

I. Von Ed. König.

In seinem verdienstvollen Nachweis (oben S. 119), daß die *Vox memorialis* für die Finalbuchstaben mit der Punktation קִנְיָן schon von A. Müller und von B. Stade vor Gesenius-Kautzsch gegeben worden sei, hat Eb. Nestle diese Form mit *Kamnappes* transkribiert und hat dabei bemerkt, daß dieses Wort auch von mir so wiedergegeben werde. Dies ist aber ein Irrtum von ihm. Nur bei A. Müller (Hebr. Schulgrammatik § 18, a) steht die Transkription *kamnappes*. Aber bei Stade (Lehrbuch § 24, a) findet sich bloß die hebräische Form קִנְיָן . Bei mir aber (Hist.-krit. Lehrgeb. I, 28) steht nur die Transkription *kam'nappes*, und ich muß doch sehr bitten, jene unrichtige Aussprache mit der geschlossenen Silbe *kamn*. nicht auf mein Konto zu setzen.

Außerdem meine ich, etwas zur Beantwortung seiner Frage, was der Grund „des talmudischen Merkwortes קִנְיָן “ sei, beisteuern zu können.

Zunächst steht von Unbrauchbarkeit einer Torarolle, in der die am Anfang und in der Mitte eines Wortes geschriebenen Buchstabenformen mit den am Ende der Wörter auftretenden Formen verwechselt sind, in meinem babylonischen Talmud nichts in Sopherim „II, 10“, sondern in II, 11. Ferner ist aber auch da von den מִנְיָן nicht die Rede. Dagegen wird jener Anlaß der Unbrauchbarkeit einer Torarolle im jerus. Talmud Megilla I, 11¹ diskutiert. Dort wird gegen die Erlaubtheit dieser Verwechslung

¹ Nicht: Megilla I, 10, wie bei A. Berliner in „Beiträge zur hebräischen Grammatik in Talmud und Midrasch“, S. 26 steht.

Also man hatte doch in der talmudischen Zeit soviel geschichtliches Bewußtsein, daß die Finalbuchstaben nicht von jeher geschrieben worden sind. In der Tat tritt ja die Unterscheidung von Finalbuchstaben erst in ägyptischen Papyri des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts auf, wie wohl zuerst Thomas H. Weir in seiner „Short History of the Hebrew Text of the Old Testament“ (1899), p. 46 weiter bekannt gemacht hat. Nämlich die Siloahinschrift zeigt ja keine besonderen Formen von Schlußbuchstaben. Ligaturen beginnen erst in ägyptisch-aramäischen, palmyrenischen und nabatäischen Texten hervorzutreten¹. „Hence in some of the Egyptian Papyri of the second century B. C. there is found a distinction between the initial and medial and final forms of *kaph*, *lamed* and *nun*. Final *nun* is also found in the earliest Hebrew inscriptions, that is, in the first century. Final *mem* and *pe* are not found until the end of the third century.“

* Dies kann man z. B. auf der Riesentafel von Alphabeten sehen, die Jul. Eutings Meisterhand zu G. Bickell-Curtiß, *Outlines of Hebrew Grammar* hinzugefügt hat; Col. 23. 24. 25.

2. Von W. Bacher.

„Was ist der Grund für das talmudische Merkwort **מִן לִפְנֵי**? Dies kommt ja so wenig, wie **כְּמִנְפֵי** in der Bibel vor.“ Diese Frage E. Nestles (vgl. oben S. 120) ist bereits in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts durch Jehuda b. Barsilai aus Barcelona in seinem Kommentar des Jezira-Buches (ed. Halberstam, Berlin 1885, S. 140) beantwortet worden. Die Stelle lautet: **זה כפולות תקנת נביאים להיחם בסוף דחיבות והם כמנפֵי וקראו אותם חכמים מעורבות שלא כסדרן מנפֵיך להודיע שמן צופים היו כלומר מתקנת צופים ולכך הגיעו כמנפֵיך כסדר האותיות וקראום מנפֵיך שלא על סדר האותיות להודיע ולרמוז שמן צופים הוא** „Die fünf doppelten Buchstaben gehören nach der Institution der Propheten an das Ende der Wörter. Es sind die Buchstaben **כ מ נ פ ף**, aber die Weisen haben sie mit Auflösung der alphabetischen Ordnung **פ נ צ ד ך** genannt, um anzuzeigen, daß sie „von den Sehern“, d. h. von der Institution der Seher (Propheten) herrühren. Zu diesem Zwecke ließen sie die alphabetische Ordnung der fünf Buchstaben sein und benannten sie gegen diese Ordnung **ך נ צ ד פ**, um anzudeuten, daß dies von den Sehern herrührt.“ — Die ältesten Quellen über diese richtige Erklärung des Mnemonikons hatte ich in meiner Agada der Tannaiten I, 388 (genauer in der zweiten Auflage, S. 384) zusammengestellt. Hier erwähne ich nur kurz folgende Sätze hierüber. Mathia b. Charasch, ein Tannait aus der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts lehrt (jer. Megilla 71 d, Z, 34): **מנפֵיך הלכה למשה מסיני**: Josua b. Levi, ein palästinensischer Amora des III. Jahrhunderts (Gen. rabba c. I, § 11) sagt dasselbe mit der eingefügten Erklärung des Mnemonikons: **צופים אמרום**; also: die Seher (Propheten) sagten, sie seien Satzung, die Moses am Sinai gegeben worden (s. jedoch ed. Theodor, p. 10). Chija b. Abba, ein paläst. Amora des III. Jahrhunderts (ib.) gibt folgende Erklärung des Mnemonikons: **מה שהתקינו צופים**. Nach dem babylonischen Talmud (Sabbath 104 a, Megilla 2 b) sagte Chija b. Abba: **צופים אמרום**, während die Erklärung **מה שהתקינו לך הצופים** („was dir die Propheten angeordnet haben“) nach jer. Megilla 71 d, Z. 35 Samuel b. Jizchak, den Schüler Chija b. Abbas, zum Autor hat. In der letzteren Er-

klärung wird — durch לך — auch dem Personalsuffix im Mnemonikon Rechnung getragen. In diesem ist also das Volk Israel angesprochen und es wird ihm gesagt: die Anordnung der doppelten Schreibung der fünf Buchstaben stammt „von deinen Propheten“. Indem man die fünf Buchstaben zu den zwei Worten נבט נן gruppierte, fand man durch sie selbst die Sanktion ihrer doppelten Schreibung als alte Tradition der Propheten oder als Institution der Propheten ausgesprochen. Das zweite Wort des Mnemonikons ist übrigens der Bibel entlehnt: Jesaja 52, 8; und vielleicht muß das Mnemonikon demgemäß nicht נבט נן gelesen werden, sondern נבט נן (keineswegs נבט נן).

Nestle zitiert auch „Traktat Soferim II, 10“, wo die fünf Buchstaben so geordnet seien: נבט נן (also — נבט נן). Aber dort (richtiger II, 12) steht bloß die von Nestle übersetzte Regel, die Buchstaben selbst sind nicht aufgezählt, weder in den gewöhnlichen Ausgaben, noch in der kritischen Edition Joel Müllers (Leipzig 1878). — Nestle zitiert in der Anmerkung auch zwei meiner Schriften: „Abraham Ibn Esra als Grammatiker“ (Straßburg 1882), wo ich aber (S. 47) das Mnemonikon gar nicht erwähne, und „Terminologie der Amoräer“ „unter כפל“, wo ich (S. 18f.) den Terminus אמוריות כפולות überhaupt nicht bringe. — Die letztere Schrift zitiert Nestle auf derselben Seite (unter Nr. 11) als „Die bibel-traditionsexegetische Literatur der Amoräer“. Es muß heißen: „Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer“ (sie behandelt die Terminologie der Bibelexegese und die der Traditionsexegese).

Ich bemerke noch, daß das Mnemonikon נבט נן in der Regel nicht nach seiner beabsichtigten Bedeutung, wie sie oben dargelegt ist, ausgesprochen wird, sondern in einem Worte, das jeder Bedeutung entbehrt, gelesen zu werden pflegt, nämlich נבטנן. So punktiert schon Elija Levita im Perek Schira, Kap. 1, wo diese Punktation auch dem Metrum entspricht.

3. Von S. Krauß.

Zu diesem Thema sollte in erster Reihe angeführt werden L. Blau, Zur Einleitung in die Heilige Schrift, Budapest 1894, im Kapitel „Über die Finalbuchstaben“ S. 100—106. Die Gruppierung כמנפץ, ob nun dieser Buchstabenkomplex כמנפץ oder כמנפץ gelesen wird (s. Gesenius-Kautzsch, Gramm.²⁷ § 5 b c 3)¹, hat nichts für sich, da es ein gemachtes Wort ist und darum kaum ein Merkwort abgeben kann. Gerade dieser Umstand, d. h. das Übel, daß man in der alphabetischen Reihenfolge kein Merkwort erhält, veranlaßte wohl die Träger der Tradition, hier die Talmudgelehrten, eine Umstellung vorzunehmen, welche einen Sinn des Wortes ermöglicht. In der Umstellung מנפץ erhält man den Begriff מן זמך, nach dem Worte der Tradition soviel, als „von deinen Lehrern (Propheten) herrührend“². Ich möchte nämlich, von Blau abweichend, nicht מן זמך im Singular lesen (obzwar zur Not auch das als Plural gelten kann), sondern מן זמך *min sōphaich*, indem nämlich hier, da einmal der betreffende Buchstabe fehlt, zu dem Hilfsmittel des Krē gegriffen wurde, nach der bekannten Analogie von מן זמך. Dieses Auskunftsmittel ist für Leute, die überhaupt nur den konsonantischen Text kannten, nicht so befremdend, wie etwa für uns. Was nun von der Annahme zu halten sei, daß diese Finalbuchstaben von den Propheten „gesprochen“ oder „eingeführt“ worden wären, liegt unserer Untersuchung fern. Das eine scheint sicher zu sein, daß im Sinne der Präger dieses Mnemonikons nur der Begriff „von deinen Sehern“ zugrunde liegt, nicht aber der Begriff מן זמך — מן זמך, wozu Blau in geistreicher Weise, jedoch unhistorisch, die Buchstaben vereinigt, und zwar wäre das — von deinem Ende her, d. i. den Kindern in der Schule

¹ Das Zitat bei Nestle (ZAW 27, 119 A. 1) ist ein Druckfehler.

² מן זמך b. Megilla 2b u. b. Sabbath 104a; Num. Rabba c. 18 (f. 151b ed. Wilna). In j. Meg. I, 11 fol. 73d מן זמך לך הוציאת; vgl. Gen. Rabba c. 1 Absatz 11, wo beide Aussprüche vorkommen.

³ Noch in den rabbinischen Texten orthographiert man mit Vorliebe מן זמך, z. B. in Tosephtha Baba Bathra II, 17 p. 401. Die verschiedenen מן זמך in dieser Literatur beruhen zu gutem Teile auf solcher Möglichkeit der Plurallesung.

soll durch dieses Merkwort gleich der Charakter dieser Buchstaben beigebracht worden sein.²

4. Von A. Marmorstein.

Im Traktat Soferim II, 11 (nicht 10) werden die Endbuchstaben: **אווזיות כפולות** (Doppelbuchstaben) genannt; jedoch ist das Merkwort **מנצנצ** für frühere Jahrhunderte belegt. Nach Z. Frankel (Vorstudien zur Septuaginta, p. 213) übersetzten die LXX aus Manuskripten, die unsere Finalen noch nicht hatten. Herzfeld (Geschichte des Volkes Israel II, 91) zeigt „die große Jugend“ derselben und findet sie im engsten Zusammenhange mit den Ligaturen. Es wird wohl nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, daß die aramäischen Papyri von Assuan (herausgegeben von Sayce und Cowley 1906) bereits Finalbuchstaben kennen. Pap. A. 22 **מן**, 73 **עלך**, 27 **בסוף**. Ob zu jener Zeit schon ein Schluß-**מ** bekannt war, kann ich mit freiem Auge nicht feststellen. Vier Stellen berichten, daß die Endbuchstaben von den Zofim herühren; diese **זופים** werden allgemein als die Propheten gedeutet (vgl. I Sam 1, 1), welche bei der Einführung der assyrischen Schrift teilweise beteiligt gewesen waren (vgl. b. Sebachim 67 a). Im jerus. Talmud Megilla I, 9 (= Genesis rabba I, 16) wird die Lehre, daß die Propheten **מנצנצ** gesagt hätten, im Namen des R. Matja ben Hereš vorgetragen (im GR. KI. 17 lehrt dieses R. Simon im Namen des R. Josua ben Levi). R. Jeremia im Namen des Hijja b. Abba will diese Einführung sagenhaft begründen. An einem regnerischen Tage versäumten es die Gelehrten, in das Lehrhaus zu gehen, statt dessen spielten die Kinder dort und stellten die Frage nach der Bedeutung der Doppelbuchstaben auf. Für jeden Buchstaben haben sie ein entsprechendes Wort gefunden. Diese Kinder waren später berühmte Schriftgelehrte, so R. Elieser und R. Josua, R. Akiba. Die Erzählung stammt aus einem **מאמר דר' מאיר** benannten Midrasch, der

² In praktischer Beziehung würde ich nur für die Reihenfolge **מן צנץ** plädieren.

wahrscheinlich das Alphabet agadisch erläuterte. Wir wollen von der Tendenz dieses Midrasch absehen und hier nur daran festhalten, daß man bereits in alter Zeit diese Gruppierung kannte und sie zu erklären bestrebt war (vgl. noch b. Megilla 2^b Sabb. 104^a). Ob die Kinder die Endbuchstaben in der Reihenfolge **מנצפ** oder **פנצמ** besprochen haben, ist fraglich. R. Samuel Jafe Aschkenazy, ein Erklärer des Midrasch, entscheidet sich für die letztere Möglichkeit und schiebt die Umstellung dem Redaktor, dem die erstere Aussprache geläufig war, unter.

Was nun die eigentliche Frage betrifft, woher die Ordnung der Buchstaben stammt, ist bereits durch das Gesagte gelöst, **מנצפ** **פנצמ**, also **מנצפ**: die Endbuchstaben stammen von deinem Propheten! Dieses hat schon Herzfeld (Geschichte etc. p. 228) gesagt. Das sehr seltene Wort Zofim wurde wohl gewählt, weil „manzpach“ an „min zofecha“ (von deinen Sehern) assoniert, und vermutlich geschah auch, um die Assonanz zu erzielen, die Umstellung jener fünf Buchstaben.

Miscellen.

1. *Diakritische Zeichen in vormaßoretischer Zeit.*

Unter „vormaßoretischer“ Zeit versteht Nestle in seiner so überschriebenen Bemerkung die Zeit vor „Erfindung der uns jetzt geläufigen Vokalisierung“. Es ist ihm entgangen, daß die Frage, ob und wie im Hebräischen vor der Einführung der Vokalzeichen mehrdeutige Formen unterschieden wurden, bereits durch Grätz auf höchst beachtenswerte Weise beantwortet wurde. Die Untersuchung, die Grätz darüber in seiner Monatsschrift (Jhg. 1881, S. 348—367, 395—405) veröffentlicht hat, erkennt als „Anfänge der Vokalzeichen im Hebräischen“ die oberhalb und unterhalb von solchen Wörtern gesetzten Punkte, die bei gleicher Schreibung mit verschiedenen Vokalen zu sprechen waren. Die Grundlage dieser Hypothese bilden die maßoretischen Termini מלעיל und מלרע („oben“ und „unten“), die bei Gegenüberstellung solcher Wörter gebraucht werden.

W. Bacher.

2. *Mil'el und Milra'.*

Zur Erklärung dieser beiden Termini als Bezeichnung der Stelle des Akzentes auf der vorletzten und letzten Silbe bedarf es nicht des Hinweises auf die aus verschiedenen Ausdrücken der syrischen Grammatik sich ergebende Erkenntnis, daß die Syrer von oben nach unten schrieben. Daß man unter „oben“ das Vorherstehende, unter „unten“ das Nachherstehende verstand, zeigt auch sonst die Terminologie der altjüdischen Schulen. Bei Hinweis auf vorhergehende und auf nachfolgende Bibelstellen gebrauchten die Tannaiten die Ausdrücke למעיל (oder למעלה) und למרע (= למטה). S. mein: Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten

S. 97. Selbst die erste Vershälfte wird im Verhältnisse zur zweiten mit למעל („oben“) bezeichnet (Sifrâ zu Lev. 23, 2, ed. Weiß 100 a 9). Dasselbe bedeuten die Adjektiva עליון und תחתון (s. ib. S. 140). Beispiele aus dem amoräischen Schrifttum siehe Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer, S. 101 und 149. — מלעיל und מלערע sind die aramäischen Äquivalente für למעל und למערע ; ihre Verwendung zur Angabe über die Stelle des Akzentes im Worte bedarf keiner weiteren Rechtfertigung.

W. Bacher.

3. קב — *fornicatio*.

Bei den von E. Nestle gegebenen sehr dankenswerten Anregungen zu diesem Thema (ZAW 27, 117) erlaube ich mir zunächst einige Zitate genauer zu geben; und zwar 1. Wellhausens Bemerkung befindet sich in 4. Aufl. (die 5. liegt mir nicht vor) seiner Isr. u. jüd. Gesch. auf S. 253; — 2. Epiphanius, Haeres. 26 [2]; — 3. ist es nicht überflüssig, darauf zu verweisen, daß die Namen Βαρκαββᾶς resp. Βαρκῶφ sich auch bei Eusebius, H. E. IV, 7, 7 finden, allerdings ohne Etymologie; ganz so wie bei Epiphanius, das ist mit einer zweifachen Etymologie für das Wort καββᾶ , auch bei Philaster, Haeres. 33, gewiß in Abhängigkeit von Epiphanius.

Die doppelte Etymologie nimmt sich wie folgt aus: a) καββᾶ bedeutet πορνεία im syrischen Dialekt, φονοκτονία im hebräischen; b) $\text{καὶ πάλιν ἐρμηνεύεται τετάρτη μοῖρα τοῦ μέτρου}$. Der Kirchenvater kennt קב als Maß natürlich aus der einen Stelle der Bibel, in der es vorkommt, aus II Kön. 6, 25. Dort ist zufällig das Viertel des קב genannt; Epiphanius mußte aber geradezu gedankenlos die Stelle kopiert haben, wenn er darum von „Viertel“ sprechen sollte; vielmehr sagt er, der קב sei das Viertel eines anderen Maßes. Das von ihm genannte μέτρον ist offenbar — Sea (סאה), weil auch LXX Sea mit μέτρον übersetzen. Da sie Jes. 5, 10 die Epha (עפה) gleich 3 Metra setzen, so ist eine Sea — $\frac{1}{3}$ Epha. Dasselbe wird gelehrt in Mišna Menachoth VII, 1 (s. L. Herzfeld, Metrologische Voruntersuchungen zu einer Gesch.

des . . . altjüd. Handels, Leipz. 1865, S. 44). In der Wiedergabe jener Stelle aus dem Buche der Könige gebraucht Josephus (Antt. 9, 4, 4 § 62) für $\frac{1}{4}$ Kab den Ausdruck ξέστης; da nun die Sea 6 Kab enthält (Menachoth a. O.) — $\frac{1}{3}$ Ephä — 24 ξ', so ist ein Kab das Sechstel eines μέτρον, nicht das Viertel, wie Epiphanius sagt. Die Rechnung kommt auch dann so heraus, wenn man mit Josephus und Hieronymus die Sea mit $1\frac{1}{2}$ ital. Modius gleichsetzt (s. Winer, Bibl. Realwörterb.³ s. v. Maaße; Benzinger, Arch. S. 184; Gesenius, Wb., 14. Aufl. s. v. קַבִּי u. קָב). Wenn man nicht von „Halluzinationen“ des Epiphanius reden will, wie es Petavius zu „de mensuris et ponderibus“ tut, so wird man die Worte des Kirchenvaters in einer ihm von jüdischer Seite traditionell überkommenen Weise deuten müssen. Abgesehen davon, daß er oft zwischen dem „heiligen“ und dem gewöhnlichen Maß unterscheidet, so unterscheidet er ja ausdrücklich zwischen dem großen und kleinen κάβος¹ (bei Lagarde, „Symmiktä II, 190), ganz so wie der Talmud (babli Jebamoth 17^a קבא רבא großer Kab, קבא קטן kleiner Kab; vgl. b. Kiddušin 79^b). Mit seinem καββά hat ja Epiphanius ohnedies das aramäische קבב vor Augen.

So bewegt sich Epiphanius in der jüdischen midrasch-aggadischen Deutungsweise auch dann, wenn er sich angesichts des Wortes καββά an dessen üblen Nebensinn: Hurerei erinnert. Der Ausgangspunkt dieser Deutung ist die Stelle Num. XXV, 8, wo beide Targumim mit ihrem קבבא, aber auch LXX mit ihrem εἰς τὴν κάμνον, Symmachus mit πορνείον (Vulgata: lupanar)² sich von dieser Deutung leiten lassen (s. Levy, Targ. Wb. II, 339; Neuhebr. Wb. IV, 234; Kohut, Aruch VII, 55; Jastrow, Dictionary p. 1323), und so wird in b. Aboda Zara 17^b und in Genes. Rabba c. 91 das Wort קבבא für Bordellhaus gebraucht. An lat. fornix und Derivate hat auch E. Nestle erinnert. Vgl. noch syr. ܩܒܒܐ, arabisch قبة. Außerdem sei nur noch daran erinnert, daß

¹ Vgl. Epiphanius, *de mens. et pond.* c. 24 (ed. Dindorf p. 30): κάβος δὲ ἐξ αὐτῆς τῆς διαλέκτου διάφορον μέτρον ἐστίν, ἡγουν τὸ τέταρτον μολίου.

² Vgl. Field, *Hexapla*, z. St. Für κάμνον hat ein Kodex die Korrektur σκηνήν, ein anderer εἰς τὴν τέραν.

der Name des von Eusebius erwähnten, von den Gnostikern fingierten Propheten, besonders in der Form Barkoph, wohl tatsächlich existiert hat; denn er entspricht dem בר קפוף im Talmud (b. Jebam. 103^a, vgl. b. Moed. Katon 25^b; s. Levy IV, 300^a), und קפוף ist nur redupliziert aus קף, also בר קף = Βαρκώφ.

Nicht so leicht ist es, auf die Deutung φονοκτονία zu kommen, weil man hier, wie E. Nestle will, erst den Umweg über הנה machen muß, während der Kirchenvater sagt, καββα bedeute auf hebräisch „Mord“, was den Eindruck einer unmittelbaren Deutung macht. Vielleicht dachte Epiphanius an מרד עקבה Hosea 6, 8, nach der talmudischen Auslegung: שדיו עוקבין לחרוג גמעות „sie lauerten auf, Menschen umzubringen“ (b. Makkoth 10^a). Dem Kirchenvater muß es nicht daran gelegen sein, die beiden Begriffe „Hurerei“ und „Mord“ durch ein verbindendes Wort miteinander zu verknüpfen, sondern nur daran, den gnostischen Propheten in echt polemischer Weise dadurch lächerlich und unmöglich zu machen, indem er in seinem Namen auf syrisch (= aramäisch) den Begriff „Hurerei“, auf hebräisch den Begriff „Mord“ findet.

Samuel Krauß.

4. Die Thora-Abschrift des Königs.

Die Selbstantwort, die sich E. Nestle gibt (ZAW 27, 117), mag aus den primären Quellen wie folgt ergänzt werden. „Er soll sich schreiben die Abschrift dieser Thora“ (Deut. 17, 18), das will belehren, daß er sich zwei Thoras schreibt¹: eine, die mit ihm aus- und eingeht, und eine, die ihm im Hause liegt; diejenige, die mit ihm aus- und eingeht, soll nicht hineingetragen werden weder in das Badhaus noch in das „Wasserhaus“², denn es heißt: „sie soll bei ihm sein und er soll darin lesen all die Tage seines

¹ Das Wort כפופה bedeutet demnach nicht „Abschrift“, sondern „doppelt, zweifach“.

² בית המים ist das Pissoir. Auch syrisch בית מים und בית המים, Barhebraeus; s. ZDMG 40, 439 und 60, 96. Religiöse Handlungen und auch religiöse Requisiten werden von den Rabbinen von allerlei Unrat und auch von unwürdigen Orten peinlichst zurückgehalten.

Lebens, an einem Orte, an dem man das Lesen vornehmen kann“. So zu lesen in der alten Sammlung Tosephtha, Traktat Synedron, V, 8, p. 422 ed. Zuckermandel. In der mehr autoritativen Sammlung der Mišna ist allerdings nur von einem Thora-Exemplar die Rede (II, 7): „Und er schreibt sich ein Thora-Buch zu eigenem Zwecke (משל); zieht er in den Krieg, so ist es bei ihm; zieht er ein, ist es bei ihm; sitzt er zu Gerichte, ist es neben ihm; sitzt er beim Mahle (מסע), ist es vor ihm, denn es heißt: Es soll bei ihm sein und er soll darin lesen all die Tage seines Lebens“. Man sieht, daß das in den Krieg mitgenommene Exemplar identisch ist mit dem Hausexemplar. Vgl. den jerusalemischen Talmud z. St. (Folio 20c), der in den Ausdrücken der Tosephtha doch nur eine Thora kennt; dasselbe gilt auch von der alten tannaitischen Sammlung in Sifre zu Deut. z. St. (§ 161 p. 105^b ed. Friedmann). Der babylonische Talmud jedoch (Folio 21^b) zitiert aus einer Barajtha die Theorie der zwei Thoras, die in nicht unwesentlichen Stücken Zusätze bietet: „Zwei Thoras; die eine geht mit ihm aus und ein (d. i. im Kriege), und die andere liegt ihm in seinen Schatzhäusern¹; diejenige, die mit ihm aus- und eingeht, die macht er zu einer Art Amulett (עטף) und hängt sie sich an den Arm.“²

Samuel Krauß.

5. Der hebräische Name der Ölkeller.

Anläßlich der Registrierung der hebräischen Namen der Hohlmaße gebraucht Epiphanius in einem wunderlichen Gemengsel von allerlei Namen folgende Wortformen: Es gibt zweierlei γόμορ (man hat die Wahl, dies für מן oder עמף zu halten, doch ent-

¹ Zu dieser Art Aufbewahrung vgl. die Erzählung (b. Synedr. 97^b), daß eine Rolle in assyrischer (d. i. Quadrat-) Schrift u. in heiliger Sprache zwischen den Schätzen Roms (גני רומי) gefunden wurde. Das erinnert an die nach dem Kaiser Severus genannte Synagoge in Rom, in der sich eine eigene Thora, mit abweichenden Lesarten, vorfand; man vermutet, es sei die von Titus aus Jerusalem mitgeschleppte Thora gewesen.

² Die Authentizität des letzteren Satzes wird bestritten. Zur Sache vgl. Hohes Lied 8, 6; Jerem. 22, 24. Zu עטף = Amulett s. L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1898, S. 86 ff.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 27. II. 1907.

scheidet sich Petavius mit Recht für כד), wovon das kleinere כדון (gen. pl., also etwa *כדון oder *כדות) enthält. So im Texte (*de mens. et pond.* c. 21); Petavius emendiert das in כדות = כד, interpungiert mit vielem Geschick anders und liest den Text weiter: כדות· και τοῦτο ἀπὸ τῆς Ἑβραϊκῆς διαλέκτου παρῆκται, συνωνύμως τῷ ἐλαιοτριβεῖν καλούμενον βίδ. כדות γὰρ ἐρμηνεύεται ἐλαιοτριβεῖν. Zu deutsch: כדות — auch dies ist aus dem hebräischen Dialekt genommen, gleichlautend mit der Ölpreſse (*trapetum* oder *tudicula*, auch *mola olearia*), welche βίδ heißt. כדות heißt nämlich ſo viel wie Ölpreſſe.

Isidorus 16, 25 übernimmt dieſe Notiz: *Batus* vocatur Hebraica lingua ab olearia mola, quae *bath* apud eos, vel *batha* nominatur . . .¹

Petavius rät hin und her und kommt auf die, wie wir ſehen werden, richtige Vermutung, daß mit dem hebräiſchen Worte das bibliſche כד *vectis* gemeint ſei, und die Ölpreſſe dieſen Namen [bei Epiphanius bekommen] habe, weil die Stange oder der Balken ein Werkzeug der Ölpreſſe iſt. *Utrum hoc in mente habuerit Epiphanius, divinare non possum. Certe nihil aliud occurrit modo, quod ad olei factionem attineat.*

Das Gewiſſen des guten Petavius wäre ruhiger geweſen, wenn ihm das in den rabbinischen Schriften, in der Miſna voran, überaus häufig vorkommende כד *bad* für Ölkelter bekannt geweſen wäre. Statt Aufzählung von Stellen verweiſe ich auf die Wörterbücher: Levy I, 191; Kohut II, 13; Jastrow 138. Die Wurzel iſt כד; das ſieht man daraus, daß die kleine Kelter כדיד, der Mann, der in der Kelter beſchäftigt iſt, כדן heißt. Aber keiner der Lexikographen erinnert an bh. כד *Stange*, obzwar der Balken der Ölpreſſe arabisch noch heute כד heißt (*bädd*, Bauer L., Volksleben im Lande der Bibel² S. 161). Petavius war aber auf richtiger Fährte. Epiphanius hat nun für dieſes gewiß ins bibliſche

¹ Im neuen Thesaurus Linguae Lat. II col. 1790, wo Epiphanius angeführt iſt, wird nur *batus* = כד (sic) richtig erklärt, nicht aber *baddus*. Ib. auch verwieſen auf die Stelle in Isidorus.

Zeitalter zurückgehende Wort die Aussprache βάρου, das wahrscheinlich *βάρου zu lesen sein wird (בַר + gr. Endung). Daß er auch noch βάρ daneben nennt, ist bereits auf Rechnung des Umstandes zu stellen, daß er es mit dem Hohlmaß בַת zusammenwirft. Die Sache streift auch Lagarde, *Orientalia*, II, 111 f.

Das Wort βάρου führt Ducange in seinem *Gloss. med. aevi Gr.* an und übersetzt es mit *praelum*; als Belegstelle gelten die Basiliken XX tit. I leg. 19 § 2. Wir haben es also als ein in das Mittellgriechisch eingedrungenes Wort anzusehen. Jenes βάρου war glücklicher als das Zwillingswort bei Epiphanius; denn schon im Jahre 1854 ist es als jüdisches בַר erkannt worden.¹

Habent sua fata vocabula. Der Bruder unseres Wortes, בַת, die Weinkelter, nimmt eine Ehrenstellung in der Bibel ein, und ist demzufolge in jedermanns Munde; unser בַר, weil zufällig nur in rabbinischen Quellen erhalten, muß erst in seine Rechte eingesetzt werden. Ich möchte hierbei in bezug auf בַת eine etymologische Vermutung vortragen. Bei Gesenius, *Wb.*¹³, wird unter Berufung auf Olshausen gelehrt, בַת sei von בַת, יַבַת, von יָבַן pressen, abzuleiten.² Nun ist aber יָבַן (und תַבַן) immer seelischer Kummer, für die physische Arbeit des Weinpressens nicht gut verwendbar. Ich halte mich also an נָבַש (Punkt am linken Ende), infin. (wie von נָבַש herankommen נָבַשְתָּ, kontrahiert נָבַשְתָּ *נָבַשְתָּ (vgl. לָלַת von לָרַת I Sam. 4, 19, was kein Textfehler sein muß), so genannt von der Arbeit des Tretens, des Pressens der Trauben, vgl. דָרַך. Die Ölpreſse hätte also von dem vornehmsten dabei in Anwendung kommenden Instrument, die Weinpreſſe von der vornehmsten Tätigkeit ihren Namen. — Ich will nebenbei bemerken, daß ein gleichlautendes Wort, בַר, בָרִים Linnen, aus der Stelle Daniel 10, 5, ebenfalls ins mittelalterliche Griechisch über-

¹ M. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung, II. Heft, Berlin 1854, S. 27. Vgl. MGWJ 51, 25.

² Indirekt liegt ein Beweis für diese Ableitung darin, daß die philistäische Stadt Gath in den Keilschriften Gimtu, Ginti heißt, das wäre גַת. Ich halte jedoch jenen Nasal für eine Auflösung der geschärften Aussprache des Wortes, wie oft. In der 14. Aufl. des Geseniuschen Wbuchs heißt es: גַת aus gint, vgl. Haupt, SBOT zu I K 1, 15; Olshausen kommt erst in zweiter Reihe.

gegangen ist, wie aus Suidas (ed. Bekker p. 210) zu ersehen ist: βαδδίν: στολή ιερά, mit Anführung des Danielschen Verses.

Samuel Krauß.

6. Der gazäische und askalonische Weinkrug.

Unter den Hohlmaßen zählt Epiphanius (de mens. et pond. c. 21 p. 26 ed. Dindorf) eines mit Namen σαβιδά auf, gleich darauf ἰν (ἴν), also jedenfalls hebräisch oder doch semitisch. Weiter unten (c. 24 p. 32) sagt er:

Σαβιδά, τοῦτο Συριατικόν ἐστὶ τὸ ὄνομα, ὃ ἐρμηνεύεται ληνιαῖον ἀντλήμα, παρὰ Ἀσκαλωνίταις ζεστῶν κβ' — Sabitha, das ist ein syrischer Name, der ein Schöpfgefäß der Kelter bedeutet; bei den Askalonitern enthält es 22 xestae (sextarii der Römer). Schon daraus kann man vermuten, daß es ein in Askalon gebrauchter Krug war; in dem von Lagarde herausgegebenen vollständigen Texte jedoch (Symmiktä II, 193) heißt es des ferneren, den gazäischen und askalonischen Krug nenne man σαπάτιον, was soviel wie σαφιδά ist, und dies σαφιδά bedeute ein Schöpfgefäß der Kelter. Das semitische Wort wurde also auch zu σαπάτιον gräcisiert.

Der Weinbau und der Weinhandel der beiden Städte Gaza und Askalon, besonders aber, wenigstens im Punkte des Weinbaues, der von Askalon, war im ausgehenden Altertum bekannt und weithin berühmt (s. Stark, Gaza S. 561f., Marquardt, Privatleben der Römer S. 456; vgl. auch *Descriptio orbis terrae*, im Archiv für lat. Lexikogr. XIII, 551), und so hatte man folgerichtig auch Behelfe dazu, die nur hier im Gebrauche waren. Eigene Weinkrüge (ܫܒܝܕܐ) in der Saron-Ebene werden auch in der Mišna erwähnt (Baba-Bathra VI, 2); es sollen schöne verpichte Fässer (griech. πίθος, irdene Weinfässer) gewesen sein (babylon. Talmud ib. 97^b). Das Pendant dazu haben wir nun bei Epiphanius.

Es liegt nahe, jenes σαφιδά zu bh. שַׁבִּידָא zu stellen, dessen syrische (ܫܒܝܕܐ), arabische (صحنه) und äthiopische (Ṣahf) Form bei S. Fraenkel, Die aram. Fremdwörter im Arabischen, S. 63, besprochen sind. Der Guttural wurde in der griechischen Aussprache

unterdrückt, so daß sich σαφιδά am nächsten zu hebr. צפידה (gesprochen צפידית?) stellt; vgl. den Kuchennamen Ezech. 16, 31 (und Levy, Nh. Wb. 4, 210). Das hapax legomenon צפית in Jes. 21, 5 pflegt man mit Zugrundelegung der Wurzel צפה als „Decke“ aufzufassen (so auch ich in meinem hebr. Jesaia-Kommentar Zitomir 1903), doch wird bereits in Gesenius Wb.¹³ auf eine andere Auffassung von Cheyne hingewiesen; s. Cheyne, Einl. in das Buch Jesaia, übers. von J. Böhmer, Gießen 1897, S. 127 A. 1. Die Rabbinen tradieren nämlich zu dem Jesaia-Verse: סדר פנרתא ordne die Lampe; worauf es heißt: „R. Abba b. Kahana sagte: Es gibt einen Ort, wo man die Lampe צפיתא nennt“ (Genesis Rabba 63, 13; s. Levy Nh. Wb. 4, 211). Jenes *saphitha* braucht darum keine veritable Lampe zu sein; denn man pflegte auch große Trinkbecher oder eine Speiseschüssel zu Lampen zu nehmen.¹ Somit kann das σαφιδά des Epiphanius noch ferner mit der *saphitha* der Rabbinen, das etwa ein bauchiges Geschirr darstellt, und in letzter Reihe auch mit צפית in Jes. 21, 5 identisch sein. Ja, צפית = Weinkrug, gibt der Stelle sogar einen vorzüglichen Sinn: „Decket den Tisch, stellet den Weinkrug², lasset uns essen und trinken“ . . . Vgl. auch Mandelkerns Konkordanz zu צפית.

Samuel Krauß.

7. *Pherec* = *gubernaculum*.

Hieronymus zu Nahum 3, 1 teilt mit, daß der Jude, der ihn unterrichtete, das Wort פרק in diesem Verse für „Regierung“ erklärte. Hebraeus *Pherec* non excervicationem (ἐξασχετισμός Aqu.) sed *gubernaculum* i. e. κυβερνησιμόν interpretatus est. Ich vermute, daß der Jude trotz der Wortstellung (vgl. Genes. 16, 12 פרק ארם כחש attributiv zu פרק zog (vgl. Jes. 30, 9)), so daß er den Begriff: „lügnerische Regierung“ erhielt. Die sonderbare Deutung des Wortes פרק dürfte nach aggadischer Sinnesrichtung zu erklären sein. Die Schule hieß פרקא, die Häupter der Schule

¹ I. Kregel, Das Hausgerät in der Mišnah, Frankf. a. M. 1899, S. 60.

² צפה vielleicht für שפה Untersatz machen, wovon שבת II. Kön. 4, 38: „stelle zu den großen Topf“.

מִלְכֵּי שָׁמַיִם, gräzisiert in Justinians Novelle ἀρχιερεικται.¹ Die Schule war Leiterin, Beherrscherin des jüdischen Lebens der talmudischen Zeit; ihre Koryphäen, die Rabbinen, hießen geradezu Könige und ihre Amtswaltung, z. B. im Briefe des Gaons Scherira, heißt immer „sie herrschten“, „sie kamen zur Regierung“.

Samuel Krauß.

8. Fünf Bücher Salomos.

Über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons sind wir viel besser unterrichtet, als über die des alttestamentlichen. Wann und wo ist z. B. die Zählung von fünf Schriften Salomos angekommen?

Der Bibelkatalog des Britischen Museums verzeichnet unter „Hagiographa, Latin“:

Libri Salomonis. Proverbia. Ecclesiastes. Cantica Canticorum. Liber Sapientiae. Ecclesiasticus. [Preceded by a calendar.]

In aedibus J. Steelsii: Antverpię, 1537. 16°.

Daran schließt sich eine ganze Reihe ähnlicher Ausgaben Parisiis, F. Gryphius 1537; Lugduni, Seb. Gryphius 1543; Parisiis, H. de Marnef & G. Cauellat 1564; Antverpiae, Plantin. 1591, mit den Psalmen 1629.

Ebenso englisch:

The Bokes of Salomon, namely, Proverbia, Ecclesiastes, Cantica canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, or Iesus the sonne of Syrach.

W. Bonham:

London [1542?] 8°.

Eine andere Ausgabe: Wylliam Copland: London, Jan. 1550 [1551].

Zwei andere lassen trotz des Titels The bokes of Salomon das Hohelied weg, haben aber auch Ecclesiasticus, or Iesus the sone of Syrach (E. Whytchurch, London [1540?]); 1545.

Diese Einrechnung des Sirach unter die salomonischen Schriften hat eine lange Geschichte, in Ost und West.

¹ Jewish Encyclopedia II, 86.

Im Amiatinus ist Sirach überschrieben Incipit liber ecclesiasticus Salomonis und die Unterschrift lautet, nachdem an K. 52 Regn III, 8, 22—31 angehängt ist,

explicit liber ecclesiasticum Salomonis.

Und im Osten schreibt Barhebräus († 1238) in Kapitel 7, Abschnitt 9 seines Nomokanons über die Zahl der heiligen Schriften:

Jeder Kleriker und Laie soll die heiligen Schriften haben: die des Alten Testaments: 5 des Moses, 1 Josua Sohn des Nun, 1 Richter, 1 Ruth, 1 Judith, 4 Könige, 2 Chronik, 2 Esra, 1 Esther, 1 Tobit, 3 Makkabäer, 1 Hiob, 1 David (150 Psalmen), 5 des Salomo, 16 Propheten. Von exoterischen: 1 des Bar Sira zur Belehrung der Jungen.

Von unsern des N. Ts.: 4 Evv., 14 Briefe des Paulus, 2 des Petrus, 3 des Johannes, 1 Jakobus, 1 Judas, 2 des Clemens, 8 geheime Schriften dieses Clemens und unsere, der Apostel, Geschichte.

Dazu fügt Barhebräus eine Erläuterung.

„Unter den vier Büchern der Könige ist Samuel und das Buch der Könige verstanden. Von Salomo sind nur vier Bücher bekannt: Proverbien, Koheleth, Canticum Canticorum und die große Weisheit. Und es ist möglich, daß das fünfte das ist, welches „die tiefen Sprüche Salomos“ überschrieben ist (תהלת מלך המלכות). Und das Buch der Susanna ist mit dem des Daniel gerechnet.“

Es ist aus dieser Erläuterung klar, daß dies Kanon-Verzeichnis nicht von Barhebräus herrührt. Sein neutestamentlicher Teil führt deutlich auf den sogenannten 85. apostolischen Kanon zurück (s. Zahn, Geschichte des nt. Kanons II, 180—193). Ebenso das, was über Sirach gesagt ist (= Ἐξῶθεν δὲ ὑμῖν προσιστορεῖσθαι μανθάνειν ὑμῶν τοὺς νέους τὴν Σοφίαν τοῦ πολυμαθοῦς Σιράχ).

Der Text dieses Kanons, wie ihn Zahn (a. a. O. 192) festgestellt hat, gibt: Σαλομώντος τρία und zählt sie dann im einzelnen auf: παροιμίαι, ἐκκλησιαστής, ἄσμα ἀσμάτων. Aber statt τρία haben 2 griechische Zeugen δ', einer ε, ebenso „von Salomo

fünf Bücher“ (ohne die Einzeltitel) S. 1. 2., d. h. der Syrer in Lagarde's Reliquiae S. 60, Z. 2 und der Nomokanon des Ebed Jesu in Mai's Scriptorum veterum Nova Collectio Bd. X.

Ebenso zählt das dritte Konzil von Karthago von 397 fünf salomonische Schriften; nicht weniger Cassiodor und Innozenz I. Augustin kannte die Zählung (XVII de civ. Dei 20): Salomon . . in suis libris, qui tres recepti sunt in auctoritatem canonicam: Proverbia, Ecclesiastes & Canticum Canticorum. Alii vero duo, quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur, propter eloquii nonnullam similitudinem ut Salomonis dicantur obtinuit consuetudo; non esse autem ipsius, non dubitant doctiores: eos tamen in auctoritatem maxime Occidentalis antiquitus recepit Ecclesia.

Zu diesen Doctiores hat Barhebräus nicht mehr gehört. Welches Buch mit den „tiefen Sprüchen Salomos“ gemeint sei, die er statt des Sirach unter dem 5. Buch Salomos vermutet, habe ich nicht verfolgt; überhaupt wollte ich nur eine Andeutung geben, wie reich die mittelalterliche Geschichte des alttestamentlichen Kanons ist, die in unsern Einleitungen fast ganz übergangen zu werden pflegt.

Nachdem Obiges eingesandt war, stoße ich im Oriens Christianus IV (1904) 392—398 auf den Aufsatz von A. Baumstark, „Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn“. In III, 34 der klassischen Einleitung seines Geschichtswerks, in der man immer aufs neue die höchste Leistung bewundere, zu der orientalischer Geist auf dem Gebiet der Geschichtsbetrachtung sich aufgeschwungen habe, teilt Ibn Chaldûn den alt- und neutestamentlichen Kanon der Christen mit, und zählt in demselben auch fünf salomonische Schriften. Baumstark bemerkt über diesen Punkt S. 306: „die ausdrückliche, tatsächlich ja irrige Angabe von fünf Werken „Salomons“ teilen mit Ibn Chaldûn nur rein abendländische Dokumente: das Dekret Papst Innocenz' I von 405 (Zahn 244ff.), der Kanon des Konzils von Hippo und derjenige der antiqua translatio bei Cassiodorus“. Baumstark meint weiter, in dem Kanon sei noch einmal ein Salomonisches Stück genannt, und ist geneigt, darin die Psalmen Salomos zu sehen, die nur hier als kanonische

Schrift aufgezählt würden; aber das ist eine Verschlimmbesserung des arabischen Textes, in welchem Jesus Sirach „der Vezir Salomos“ genannt wird, wie in dem apokryphischen Stück von Aphikia der Frau des Jesus Sirach, das (auf meine Veranlassung) 1901 von M. D. Gibson in den *Studia Sinaitica* Nr. VIII veröffentlicht worden ist. Das Vorstehende wird gezeigt haben, daß die Zählung von fünf salomonischen Schriften durchaus nicht „rein abendländisch“ ist.

Eb. Nestle.

9. *Von der vorlutherischen deutschen Bibel.*

Der literarische Verein zu Stuttgart-Tübingen hat das große Verdienst, die vorlutherische deutsche Bibel, die bisher nur den Wenigsten zugänglich war, allgemein zugänglich zu machen. Das Neue Testament ist schon erschienen 1904 und 1905 in Band 234 und 238 der Veröffentlichungen des genannten Vereins, der seinen Mitgliedern gegen den Jahresbeitrag von 20 Mark jährlich vier stattliche Bände deutscher (auch romanischer) Literatur in kritischen Ausgaben auf den Tisch legt.¹ Für diese Ausgabe werden nicht nur alle Druckausgaben dieser Übersetzung verglichen. Bekanntlich gibt es deren vierzehn, die so selten sind, daß es keine öffentliche Bibliothek gibt, in der alle beieinander wären in vollständigen Exemplaren, auch in Stuttgart nicht, und nur eine Privatbibliothek in England, die sie sämtlich enthält. Auch die Handschriften werden in einem zweiten Apparat verglichen, für das Alte Testament, das gegenwärtig im Druck ist, noch mehr als für das Neue. Warum ich aber hier auf diese Ausgabe hinweise, ist, weil sie neben dem großen sprachlichen Interesse, das sie bietet, sogar noch textkritisch lehrreich ist. Für das NT habe ich das in Band III der Prot. Realenzyklopädie gezeigt, für das AT, dessen Druckbogen ich gegenwärtig korrigieren helfe, möchte ich es hier durch ein paar Beispiele belegen. Schon daß die Übersetzung auch die Vorreden des Hieronymus enthält, die in vielen neuen Vulgataausgaben fehlen, ist erwünscht; im Druck füllen sie

¹ Titel: Die erste deutsche Bibel, herausgegeben von W. Kurrelmeyer. 440 und 537 Seiten.

zum Eingang nicht weniger als 43 Seiten. Dann wie interessant ist die Wiedergabe vieler Stellen!

Gen 3, 19: „In dem schweis dines antlitz wirstu gefüret mit dinem brot“. Zainer korrigierte es um 1476 zu „wirstu essen deyn brot“. Ebenso Gen 25, 28: „daß er wart gefürt von sein geiaide“; Zainer: „aß“.

4, 8: „cayn sprach zu abel seinem bruder: Ge wir aus“.

12, 6: „abram der durch ging das lant vntz zu der stat sichem vnd vntz zu dem gesichtigen oder vmbgenden lichten tale“ (vgl. Lichtental bei Baden-Baden); daraus macht Zainer: „durchleuchtigen oder edlen Tal“; Pflanzmann: „oder vigenden Tal“, was ich nicht verstehe.

14, 23 antwortet Abraham dem König von Sodom: „daz ich nit nim von dem faden des webens vntz zu dem reimen (remen, ryemen) der hosen von allen den dingen, die dein sint“.

21, 32: „Wann abimelech stund auf und achafat sein eydem und phicol der furst seiner ritterschaft“. Dieser Zusatz ist aus einigen wenigen LXX Hdss. in die Itala und aus dieser noch hier eingedrungen. Bei Sabatier ist nichts davon zu finden. Die Hds. von Wernigerode hat noch „ochosath“.

24, 32: „Er entlude die kemlin (Zainer: „lud ab die kemeltier“) und gab in spruer und hewe vnd wasser zu waschen die fuß der kemlin (Zainer: „kemeltier“) und der man, die do komen mit im“.

24, 59 ergänzen die Drucke von Koburger an und der Handschrift W den Namen von Rebekkas „ziecherin“ in der Form „Delbora“ und „Delboram“. Die Namen sind überhaupt besonders lehrreich.

Nach V. 63 war Isaak ausgegangen „zeschneiden ein acker“; nach Pflanzmann „ze betrachten auff das feld“, nach der Handschrift W „czu trachtend am acker“. Ganz dieselben Stufen der Verbesserungen, die man bei der altlateinischen Bibel findet, kehren hier wieder. Wie schad aber auch, daß es für das lateinische AT noch keinen textkritischen Apparat gibt, dem man sofort entnehmen könnte, wo und wann solche Varianten wie die hier

zugrunde liegende metendum statt meditandum aufgekomen sind! Einige der angeführten Lesarten bespricht Lucas von Brügge in seinem *Romanarum correctionum ad edit. vulg. delectus*, z. B. zu

24, 32 *pedes eius] cave mutes pronomen singulare eius, cum nomine plurali camelorum, quod est in plerisque libris. v. 59 non addas Deborah propriam nutricis nomen.*

Textkritisch lehrreich sind auch die Fehler der Übersetzungen. Es finden sich solche, die sich vom ersten bis zum letzten Druck fortgeerbt haben, aber in den Handschriften noch nicht kommen; daneben andere, die schon in den Hss stehen, aber in den Drucken teilweise berichtigt wurden. All die psychologischen Vorgänge, die bei den alten Hss zu den Massen der Varianten geführt haben, lassen sich hier wunderhübsch studieren, zugleich mit einer Sicherheit, die bei den Handschriften, deren Alters- und Abhängigkeitsverhältnisse wir nicht so sicher kennen, nicht zu erreichen ist. Selbst in den verschiedenen Exemplaren einer und derselben Ausgabe finden sich noch Verschiedenheiten, namentlich bei der ältesten von Eggstein in Straßburg. Ich bin überzeugt, kein Alttestamentler wird es bereuen, einmal auch diese Übersetzung etwas genauer anzusehen.

Eb. Nestle.

10. Nicht nachgewiesene Bibelsitate.¹

1. In der Erzählung von der Auffindung des Kreuzes durch Helena, die A. Olivieri aus dem cod. Angelicus 108 saec. in den *Analecta Bollandiana* 17 (1898) 414—420 veröffentlichte, sagt Helena zu den Juden: *ὡς ἠκούσατε τῶν ἁγίων προφητῶν πῶς κατήγγειλαν περὶ τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ. περὶ οὗ σήμερον ὑμᾶς ἐπερωτῶ, ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν κ. τ. λ.*, folgt Jes 9, 5 bis *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*. Dann geht es weiter:

καὶ πάλιν· παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν οὗ ἡ μήτηρ ἄνδρα οὐ γνώσεται· καὶ πάλιν· προωρώμην τὸν κύριον κτλ. = Ps. 16, 8. Welche Prophetenstelle ist beim mittleren Zitat gemeint?

¹ Forts. zu Bd. 24, 137 u. 316. In der zweiten Auflage seiner *Agrapha* hat Resch jetzt auch Alttestamentliches behandelt, z. T. mit meiner Hilfe.

2. Und Esra hat schon zuvor gesagt dem Ähnliches: „Gesegnet ist der Herr, der seine Hände ausbreitete und rettete Israel“.

N. Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus* (Texte und Untersuchungen XI, 1a. S. 52. 1904).

3. Aus der Silvesterlegende habe ich S. 138 ein dem Esra zugeschriebenes Wort angeführt, das ich nicht nachweisen konnte; hier ist schon wieder eines.

Als Harnack den pseudocyprianischen Traktat *de singularitate clericorum* bearbeitete, hat er mich nach einigen Bibelzitate des selben gefragt (s. TU. IX, 3 S. 58 f. „Zur Bibel des Macrobius“). Unter den dort zusammengestellten Zitaten findet sich auch

4. „Unbekannt c. 43 (vielleicht nach Jerem 17, 5)“. Die Stelle heißt: *qui sine armis doctrinae magistri praesumpserit triumphare, cum dicat: uae qui per praesumptionem suam aliquid faciunt, non per Deum.*

Albert S. Cook, *Biblical Quotations in Old English Prose Writers* (London 1898) nennt unter der Überschrift *Untraced Passages aus Aelfric's Homilies*

5. *Sȳ ðām ārleāsan aetbrōden sēo gesihð wuldres (I, 300) — Tollatur impius ne videat gloriam dei.*

6. *ƿonne he bið mid īdelum hlīsan and lyffetungum befangen, ƿonne bið hit swylce hē sȳ mid sumere moldhȳpan ofhroren I, 492.*

7. *Se witega Hieremias ewæð be ðam Haelende: Des is ūre God, and nis nān oðer geteald tō him. Hē āraerde and gesette stēore and ƿēawfaestnysse his folce Israhel. Hē waes siððan gesewen ofer eorðan, and mid mannum hē drohtnode II, 12.*

Wäre nicht das Wort in der Vorrede: *The Biblical scholar should know that in his domain I am the merest amateur*, müßte man sich wundern, daß dieses berühmte Zitat aus Baruch 3, 36—38 nicht erkannt wurde. Sabatier, den Cook kennt, gibt eine Menge Belege von Cyprian an.

Weiter nennt Cook ebenda:

8. *Witegode Hieremias to ƿære byrig Hierusalem, ƿus cweðende: To ðē cymð ƿīn Ālȳsend, and ƿis bið his tǣcn: Hē geo-*

penāð blindra manna ēagan, and dēadum hē forgifð heorcunige, and mid his stemme hē ārærð þa dēadan of heora byrgenum 2, 16.

9. . . . þæt se hēalica God hatað unrihtwisra gife 2, 338.

10. God gecwæð þæt ælc synn ðe nære ofer eorðan sceolde bēon on ðissere worulde gedēmed. 2, 338.

11. Sē ðe wēnð þæt hē hāl sý, sē is unhāl 2, 470.

12. Im römischen Missale findet sich mehrfach der Introitus:

Salus populi ego sum, dicit Dominus: de quacumque tribulatione clamaverint ad me, exaudiam eos: et ero illorum Dominus in perpetuum.

Siehe feria v post Dom. III Quadrag.; Dom. XIX post Pentecost.; Missa in quacumque civitate.

Woher stammt der Spruch? In meinem Meßbuch (Antwerpen, Plantin 1582), das sonst die Bibelstellen am Rand verzeichnet, fehlt hier eine solche.

Eb. Nestle.

11. Irenäus über die hebräischen Gottesnamen.

Im letzten Kapitel seines zweiten Buches gegen die Häresen sagt Irenäus, man dürfe aus den verschiedenen hebräischen Gottesnamen nicht auf verschiedene Götter und Mächte schließen: quoniam unius et ipsius significationes et nuncupationes sunt omnia huiusmodi.

1. Quod enim dicitur Eloë secundum Iudaicam vocem Deum significat, et Eloae verum et Eloëuth secundum Hebraicam linguam, hoc Quod continet omnia significat.

2 Quod autem ait Adonai, aliquando quidem nominabile et admirabile significat, aliquando autem duplicata litera delta cum aspiratione, ut puta Addonai, Praefinientem et separantem terram ab aqua, nec posteaquam insurgere in eam.

3. Similiter autem et Sabawth per ω quidem Graecam in syllaba novissima scribitur, Voluntarium significat; per o autem Graecam, ut puta Sabaoth, primum coelum manifestat.

4. Eodem modo et Jawth, extensa cum aspiratione novissima syllaba, mensuram praefinitam manifestat, cum autem per o Graecam corripitur, ut puta Jaoth, eum qui dat fugam malorum significat.

Et cetera omnia unius eiusdemque nuncupationis sunt: sicut (secundum Latinitatem) Dominus virtutum, et Pater omnium, et Deus Omnipotens, et Dominus coelorum, et Creator, et Fabricator, et similia his, non alterius atque alterius haec sunt, sed unius eiusdemque nuncupationes et pronomina, per quae unus Deus et Pater ostenditur, qui continet omnia et omnibus ut sint praestat.

Harvey zitiert zu 2 Adonai Hiob 38, 6 יְהוָה ; zu 3 das Targum von Hiob 31, 16; Gen 2, 1; Dt 4, 29, zu 4 Ps 68, 4—6.

Bei 2 würde ich lieber an Hiob 38, 11 denken, d. h. an יְהוָה יְהוָה statt יְהוָה יְהוָה . Eine in allen Stücken befriedigende Erklärung der Stelle scheint noch nicht gefunden; darum sei sie den Fachgenossen vorgelegt.

Eb. Nestle.

12. Irenäus über die hebräische Schrift.

In seiner Bekämpfung der markosianischen Buchstaben- und Zahlen-Spielerereien sagt Irenäus (II, 34, 4; Harvey I p. 335):

Ipsae enim antiquae et primae Hebraeorum literae et sacerdotales nuncupatae, decem quidem sunt numero; scribuntur autem quaeque per quindecim, novissima litera copulata primae. Et ideo quae quidem secundum subsequentiam scribunt, sicuti et nos; quaedam autem retrorsum a dextra parte in sinistram partem retorquentes literas.

Wer erklärt dies?

Gruppiert man die hebräischen Buchstaben zu zwei und zwei „novissima litera copulata primae“, also אב , גד , הז usw., oder nach dem At-baš אב , בש , גד usw., so bekommt man 11 Gruppen, nicht 10.

Denkt man bei den 5, die zu den 10 hinzukommen, an die Finalbuchstaben — die Stelle wäre das älteste Zeugnis für sie — so ergeben sich 14 Paare, wobei ל allein steht, nämlich nach מ , כ , ל , ם usw.

Im gleichen Zusammenhang sagt Irenäus, der Name Jesus werde hebräisch sicut periti eorum dicunt mit zweieinhalb Buch-

staben geschrieben und bedeute Dominum eum qui continet coelum et terram, das heißt doch wohl: [יְהוָה] ש[מִיָּם] ו[אֶרֶץ].

Dürfte man 7 als Vokale von den 22 abziehen, käme 15 heraus; aber was wäre der siebente Vokal neben אָהוּיָע?

Die syrischen Grammatiker ordneten die Buchstaben in Gruppen von 3 oder 4, nicht von 2; darum nochmals die Frage: Wer erklärt dies?

Eb. Nestle.

Bibliographie¹

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall

- † Bijbel, of het Woord Gods, met inleidingen en verklaringen door F. P. L. C. van Lingen. Utrecht 1907. 8°. Genesis, 8, 290 S. — Exod. 198 S.
- † Brown, F., President Harper (Chicago) u. O. T. Studies, s. AJSL XXII, 3 S. 177—194.
- † Cornill, H., Introduction to the canonical books of the O. T., transl. by J. H. Box. London 1907. 566 S. 8°.
- Fullerton, K., Luther's doctrine and criticism of scripture, s. BS. LXXVI (06), S. 1—34, 284—299.
- † Knight, H. T., Criticism u. the O. T. London 1906.
- † Köberle, J., Altes Testament. Leipzig 1907. 52 S. s. Theol. der Gegenwart I, 1.
- Orr, J., The problem of the Old Testament considered with reference to recent criticism. New York 1906. L, 562 S. 8°.
- † Pijper, Fr., Abraham Kuenen, s. PM XI, 2 (07).
- Price, J. M., Some phases of the literature of the Old Testament and the literature of the ancient Orient, s. Baptist Review and Expositor III, 2 (06), S. 248—263.
- † Raven, J. H., Old Testament Introduction. New York and Chicago 1906. 362 S. 8°.
- † Rosenau, W., Jewish biblical commentators. Baltimore 1906. 153 S. 16°.
- † Säuberlich, B., Die Bibel als absichtsvolles Menschenwerk durch sich selbst, die babyl. Keilinschriften, sowie die sonstigen theolog. u. kulturgesch. Forschungen erklärt. Zugleich eine Geschichte aller Religionen, insbesondere des Heiden- und Christentums. 2. Aufl. B. II. Dresden 1907. VIII, 584 S.
- Spoer, St. H., Description of the case of the roll of a Samaritan Pentateuch, s. JAOS. XXVII, S. 105—107.
- † Valeton, L. L. Pp., Het oude Testament en 'de critiek'. Baarn 1906. 36 S.
- Biblia Hebraica. Massor.-krit. Text des A. T.'s. Genau durchgesehen nach der Massorah u. nach alten Drucken nebst Varianten u. Randglossen aus alten Hdschrftn. u. Targumim, v. D. Ginsburg. 2 ed. print. from the plates. (Titel auch in engl. u. franz. Sprache.) London 1906. IV, 1808 S. 8°.
- † Abeghian, A., Vorfragen z. Entstehungsgesch. der altarmen. Bibelübersetzungen. Marburg 1906. 40 S. 8°.

¹ Die Amerikanische Bibliographie für 1906 ist von Herrn Prof. Moore freundlichst angefertigt worden. Nachträge zu ihr aus diesem Jahre habe ich selbst angefertigt. Ferner bemerke ich, daß ich den 15. Juni 1907 als Abschluß dieser Bibliographie ansehe. Bis dahin sind literarische Wochenberichte und Zeitschriften Deutschlands berücksichtigt worden. Die ausländischen Journale habe ich durchgesehen, soweit sie mir schon vorlagen. v. G.

- † Köhler, L., Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung, s. Sch. Theol. Zeit. 07, 1. S. 41—44.
- Oesterley, W. O. E., Codex Taurinensis (Y). VII, s. JThSt VIII, 30 (Jan. 07), S. 209—239. 31 (Apr. 07) S. 366—393.
- † Price, J. K., The ancestry of our English Bible. An account of the Bible Versions, Texts a. Manuscripts. Philadelphia 1907. XXIV, 330 S. with ill. 80.
- † Clay, A. T., Light on The O. T. from Babel. Philadelphia 1907. 16 und 437 S. 80.
- † Delitzsch, Fr., Babel a. Bible: Three lectures on the significance of Assyriol. research for religion, embodying the most important criticisms a. the author's reply. Chicago 1906. 23, 247 S. 80.
- Offord, J. L'Ancien Testament et les découvertes assyri., s. AIM X, 3 (1 févr. 07), S. 127—135.
- † Völter, D., Ägypten u. die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägypt. Mythologie. 3. neubearb. Aufl. Leiden 1907. VII, 125 S. 80.
- † Lee, J., An encyclopaedia of the Holy Bible; historical, biographical a. doctrinal. Mo gantown 1907. 790 S. 80.
- Stade, B., Ausgewählte akadem. Reden u. Abhandlungen. 2. wohlfeile Ausg. mit dem Bilde des Verf. Zum Gedächtnis des Verstorbenen in Verehrung u. Dankbarkeit veranstaltet vom Verleger. Gießen 1907. IV, 296 S. 80.
- † Briggs, C. A., a. Hägel, F. v., The Papst Commission a. the Pentateuch. London 1906. IV, 64 S.
- † Gautier, L., Le pentateuque et le Vatican, Lib. chrét. 06, 10, col. 433—445.
- † Götsberger, J. P., Veters Stellung z. Pentateuchkritik, s. BZ 07, 2, S. 113—125.
- † Hoberg, G., Über die Pentateuchfrage. Mit besond. Berücksicht. der Entscheidg. der Bibel-Kommission „*De Mosaica authentica Pentateuchi*“ v. J. 1906. 2 Vorträge. Freiburg i. B. 1907. VII, 39 S. 80.
- Maas, A. J., The Mosaic Authorship of the Pentateuch and the Biblical commission, s. Ecclesiastical Review XXV, 4 (06), S. 379—387.
- † Mc Kim, R. H., The problem of the Pentateuch: an examination of the results of the higher criticism. New York 1906, XVII, 136 S. 120.
- † Mangenot, E., L'authenticité mosaïque du Pentateuque. Paris 1906. 160.
- † Schumann, G., Wellhausens Hypothese om Mosebagerne. Med forfatterens tilladelse oversat af A. Levinson og A. Schmidt. Kopenhagen 1907. 64 S. 80.
- † Schumann, G., Kunstig verdichte Fabeln? Eene toelichting tot de moderne schriftcritiek. Naar „de Wellhausensche Pentateuchtheorie“ bewerkt door L. Met een inleidend woord van E. H. van Leeuwen. Utrecht 1907. 16, 79 S. 80.
- † Wiener, H. M., Some fatal weakness of the Wellhausen school, s. BS (jan. 07), S. 1—18.
- † Brucker, J., L'histoire primitive de la Genèse, s. Etude (20 déc. 06), S. 785—803.
- † Pratt, H. B., Studies on the book of Gen. Transl. from the Spanish. New-York 1906. 350 S.
- † Lasson, G., Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert. Berlin 1907. 72 S. 80.
- † Peters, N., Glauben u. Wissen im ersten bibl. Schöpfungsbericht. Paderborn 1907. XII, 80 S. 80.
- Hampden-Cook, E., The serpent in Eden, s. ET XVIII, 6 (march 06), S. 287.
- Scholz, Eine Hypothese über Gen. Kapp. 1. 2. 4. 5, s. ThQ 07, 2, S. 161—225.
- † Restelle, W., Traditions on the deluge, s. BS (jan. 07), S. 148—167.
- Oesterley, W. O. E., The dove with the olive-leaf (Gen. 8, 8—11), s. ET XVIII, 8 (may 07), S. 377—378.
- † Oussani, G., The fourteenth chapter of Gen., s. New York Rev. (oct. 06), S. 204—243.

- Sayce, A. H., The archaeological analysis of the book of Genesis — The Genealogy of Abraham —, s. ET XVIII, 5 (febr. 06), S. 232—233.
- Sayce, A. H., The purchase of the cave of Machpelah, s. ET XVIII, 9 (juni 07), S. 418—422.
- Scott-Mcencriff, P., Note on the name Zaphnath Paneah, s. PSBA XXIX, 2 (07), S. 87—88. [Sc. M. hält es für wahrscheinlich, daß für nute(r) einst ein ägypt. Gottesname stand, der entfernt wurde, und verweist auf *ḥwt-nw*. — v. G.]
- Arnold, W. R., The divine name in Exodus 3, 14, s. JBL XXIV, S. 107—165.
- Genung, G. J., Commentary on Leviticus and Numbers. Philadelphia 1906. XVI, 108, XII, 144 S. 80.
- † Bullard, H. N., The gospel in Leviticus, s. BS (jan. 07), S. 1—18, 76—96.
- † Feis, L. de, Del 'libello del repudio' nella lege Mosaica, s. Giorn. d. Soc. Asiat. Ital. 06, S. 51—81.
- † Wiener, H. M., The laws of deuteronomy s. the arguments from silence, s. Princ. Theol. Rev. (apr. 07), S. 188—209.
- Driver, S. R., Notes on the book of Judges, s. ET XVIII, 7 (apr. 07), S. 331—333.
- Nestle, E., Why are two books of Samuel, Kings, Chronicles in our Bibles? s. ET XVIII, 8 (may 07), S. 383.
- Thackeray, H. St. J., The greek translators of the four books of Kings, s. JThSt VIII, 30 (jan. 07), S. 262—278.
- † Schäfers, J., 1 Sam 1—5 literarkritisch untersucht. 2 Kap. 8—12, s. BZ V, 2 (07).
- D'horme, P., 1 Sam. chap. XIII, s. RB, N. S. IV, 2 (avr. 07), S. 240—248.
- † Guth, W. W., The unity of the older Saul-David narratives, s. JBL XXV, 2, S. 111—135.
- Barnes, W., Not a gloss (2 Kings 15, 30^b), s. JThSt VIII, 30 (jan. 07), S. 294—296.
- † Öttley, R. R., The book of Isaiah, according to the Septuagint (Codex Alexandrinus). Transl. s. edit. II. Text s. notes. Cambridge 1906. XXXIV, 418 S. 80.
- Staerk, W., Ausgewählte poetische Texte des A. T. in metrischer und strophischer Gliederung zum Gebrauch in Vorlesungen u. Seminarübungen und zum Selbststudium. Heft 1. Die Dichtungen Jesajas. Leipzig 1907. IX, 34 S. 80.
- † Guthe, H., Jesaja. 1.—10. Taus. Tübingen 1907. 70 S. (Rlgesch. Volksb. II, 10). 80.
- Löhr, M., Zwei Beispiele zum Kehrvers in den Prophetenschriften des A. T. 1) Jes. 28, 1—4, 2) Mich. 3, 1—4, 9—12, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 1—6.
- König, E., Shebna and Eliakim, s. AJT X, 4 (06), S. 675—686.
- † Workman, E., The Servant of Jehovah or the Passion-prophecy of Scripture analysed s. elucidated. London 1907. XXVI, 250 S. 80.
- Kellas, J., Note on Isajah 63, 9, s. ET XVIII, 8 (may 07), S. 384.
- † Driver, S. R., The book of the prophet Jeremiah. A revis. transl. introd. s. notes. London 1906. LVI, 382 S.
- Findlay, G. G., The inner-life of Jeremiah, s. ET XVIII, 7 (apr. 07), S. 296—299; 8 (may 07), S. 351—355; 9 (june 07), S. 412—414.
- † Giesebrecht, Fr., Das Buch Jeremia übers. u. erkl. 2. völlig umgearb. Aufl. Mit 1 Abb. im Texte. Göttingen 1907. XLII, 259 S. 80.
- Nestle, E., Pashhur = Magor = missabib, s. ET XVIII, 8 (may 07), S. 382.
- Nestle, E., Ein aram.-hebr. Wortspiel des Jeremia, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 196—197.
- Hoonacker, A. van, Notes d'Exegèse sur quelques passages difficiles d'Osée, s. RB, N. S. IV, 1 (janv. 07), S. 13—33, 2 (avr. 07), S. 207—217.
- Bewer, J. A., The Story of Hosea's marriage, s. AJSL XXII (06), S. 120—130. (Jan. 06.)

- Thomas Griffith, W. H., u. Gilroy, J., Hos 11, 7, s. ET XVIII, 8 (may 07), S. 378—379.
- † Pusey, E. B., I Hosea, II Amos, III Joel a. Obadiah. New editions. London 1906.
- † Sievers, E., u. Guthe, H., Amos. Metrisch bearbeitet. Leipzig 1907. 29 S. (ASG 23, 3.)
- † Pusey, E. B., The Minor prophets, with a commentary explanatory a. practical. Vol. 4. Micah. London 1907. 302 S. 8°. Vol. 5. Jonah a. Nahum. London 1907. Vol. 6. Habakuk a. Malachi. London 1907. 294 S.
- Williams, L. A., A modern Jonah?, s. ET XVIII, 5 (febr. 07), S. 239. [Zu Königs in der letzten Bibliogr. S. 125 erwähnter Mitteilung. — Die Nachforschungen, die sich bis zum Kapitän des in Betracht kommenden Fahrzeuges erstreckten, ergaben „a great sea yarn“. Wie beneidenswert ist doch A. Lukyn Williams um die ihm zur Verfügung stehende Zeit! v. G.]
- † Bruston, Ch., Les plus anciens prophètes. I. Abdiah, s. RThQR 07, 2, S. 97—109.
- † Bekel, Ein vorexil. Orakel über Edom in der Klageliederstrophe. — Die gemeinsame Quelle von Obadja 1—9 u. Jerem. 49, 7—22, s. ThStKr 07, 3, S. 315—343.
- Smith, J. M. P., The structure of Obadiah, s. AJSL XXII (06), S. 131—138.
- Caspari, W., Die Chaldaer bei Habakuk, s. NKZ XVIII, 2 (07), S. 156—175.
- Müller, Emendationen zu Hab. 1, 9; Zeph. 1, 14^b, 3, 17; Ps. 141, 7, s. ThStKr 07, 2. S. 309 f.
- Torrey, C. C., מִשְׁפָּחָא in Malachi 2, 12, s. JBL XXIV, S. 176—178.
- † Gigot, J. E., Special introduction to the study of the Old Testament. Part 2. Didactic books and prophetic writings. New York 1906. 505 S. 8°.
- Briggs, C. A., and Briggs, E. G., Critical and exegetical commentary on the Book of Psalms I. New York 1906. CXX, 422 S. 8°.
- † Briggs, Ch. A., a. Briggs, E. G., A critical a. exegetical Commentary on the book of Psalms. Vol. II. Edinburgh 1907. VIII, 572 S. 8°.
- † Hauser, O., Die Urform der Psalmen. Das erste Buch des Psalters in metrischer Umschrift u. Übersetzung. Großenhain 1907. XI, 187 S. 8°.
- † Hulley, L., Studies in the book of Psalms. New York 1907. 3. 178 S. 12°.
- † Kok, J., Godhuis en de psalmen. Dl. 1. Kampen 1907. 4. 457 S. 8°.
- † Ludwig, K., De psalmis delectis emendatis ac metricè edendis. Lpz. 1907. 13 S. 8°. (Progr.)
- Moore, G. J., Συμπύρις not a bagpipe, s. JBL XXIV, S. 166—175.
- † Mozley, I. W., The Psalter of the church: the septuagint Psalms compared with the Hebrew. New York 1905. XXX, 204 S. 12°.
- † Rahlfs, A., Septuaginta-Studien, Hft. 2: Der Text des Septuaginta-Psalter. Nebst e. Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W. E. Crum. Göttingen 1907. 256 S.
- Teichen, L., Das Targum zu den Psalmen. II. Wismar 1907. 59 S. (Progr.)
- † Wessely, C., Sahid. griech. Psalmenfragmente. Wien 1907. 195 S. 2 Taf. (SWA.)
- Haupt, P., Der achtundsechzigste Psalm, s. AJSL XXIII, 3 (apr. 07), 220—240.
- Fyne, S., Ps. 133, s. JQR XIX, 74 (jan. 07). S. 396—398.
- † Bible, O. T., The Proverbs, trad. out of the original Hebr. New York 1906. 29, 149 S.
- Foot, T. C., The metrical form of the Songs of Degrees, s. AOS XXVII, S. 108—122.
- Compte, Le, J. Ch., The sources of the Anglo-French commentary on the proverbs of Salomon contained in ms. 24862 (fond. franç.) of the Bibliothèque Nationale à Paris. Straßburg 1906. 63 S. 8°. (Diss.)

- † Huizinga, A. V. C. P., Is Proverbs utilitarian?, s. BS (jan. 07), S. 66—75.
 † Brandes, E., Job og Prædikeren oversatte. Kopenhagen 1906. 160 S. 8°.
 Driver, S. R., The Book of Job in the Revised Version; with introduction and brief notes. New York 1906. IV, 133 S. 12°. (Imported.)
 Gordon, A. R., Job, s. Exp., febr. 07, S. 146—152, march 07, S. 228—245.
 † Hontheim, J., Eine neue Übersetzung von Job 19, 25—27, s. ZKTh 31, 2.
 Merrins, E. M., The patience of Job, s. BS (apr. 07), S. 224—249.
 Spoer, H. H., Some contributions to the interpretation of the Song of Songs. Suggested by travel in Palestine, s. AJSL XXII, 292—301.
 † Löhr, M., Die Klagelieder des Jeremias, übers. u. erklärt. 2. Aufl. Göttingen 1907. XVI 32 S. 8°. (HAT III, 2).
 † Cumming, J. E., The book of Esther. London 1906.
 † Jampel, S., Studien z. Buche Esther, s. MGWJ 06, 3/4.
 Jampel, S., Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht, nebst einem Anhang: die topographische Beschreibung des Achaßverof-Palastes im Buche Esther u. die Burg zu Susa von Marcel Dieulafoy. Frankfurt a. M. 1907. V, 165 S. 8°.
 † Fischer, B., Daniel u. seine drei Gefährten in Talmud u. Midrasch. Ein Beitrag zur Erforschung der Legenden über die Personen des A.-T.'s in der haggad. Literatur. Temesvár 1906. 106 S. 8°.
 Howorth, H. H., Some unconventional views on the text of the Bible. VII. Daniel a. Chronicles, s. PSBA XXIX, 1 (07) S. 31—38; 2) S. 61—69.
 † Spiegel, H., Saadja al-Fajjūmi's arab. Danielversion. Nach e. Ms. der Kgl. Bibliothek in Berlin zum ersten Male hrsg. mit Einl. u. Anmerkgn. versehen. Bern 1906. 16. 35 S. 8° (Diss.).
 Zumbiehl, J., Daniel in der a.-t. Literatur, s. Kath. XXXIV, 10 S. 361—390.
 Torrey, Ch. C., The nature a. origin of „first Esdras“, s. AJSL XXIII, 2 (jan. 07) S. 116—141.
 Torrey, C. C., Portions of First Esdras and Nehemiah in the Syro-hexaplar version s. AJSL XXIII. (06) S. 65—74.
 † Harvey-Jellie, W., I a. II Chronicles. Edinburgh. 1906. Maps. 329 8. (In Cent. Bible).
 † Eberhartes, A., Textkritische Bemerkungen zu Ecclesiasticus, s. BZ 07, 1 S. 22—23.
 Hart, J. H. A., The prologue to Ecclesiasticus, s. JQR XIX, 74 (jan. 07). S. 284—297.
 Lévy, I., Les deux alphabets de Ben Sira, s. RÉJ LIII Nr. 105, 1. janv. 07. S. 62—66.
 Lagrange, Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières, s. RB. NS IV, 1 (janv. 07). S. 85—104.
 Daubney, W. H., The song of the Three, s. ET XVIII, 6 (march 07) S. 287.
 Torrey, C. C., The story of the three youths, s. AJSL XXIII, 3 (apr. 07). S. 177—201.
 Pope, H., The third book of Esdr. a. the Tridentine canon, s. JThSt VIII, 10 (jan. 07). S. 218—232.
 † Rießler, P., Der textkritische Wert des dritten Esrabuches, s. BZ 07, 2 S. 146—158.
 † Bruyne, de, D., Un manuscrit complet de IV^e Esdras, s. Rev. Bénéd. 07. S. 254—257.
 Muirhead, I. A., The eschatology of 4 Esdras, s. ET XVIII, 9 (june 07). S. 406—409.
 Charles, R. H., a. Cowley, A., An early source of the Testaments of the Patriarchs, s. JQR apr. 07. S. 566—583.
 Burkitt, F. C., Four notes on the book of Enoch, s. JThSt. VIII, 31 (apr. 07). S. 444—447.

- † Adams, J., *Sermons in accents, or studies in the Hebrew text*. London 1906. 208 S. 8°.
- Brockelmann, C., *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. B. I. Laut- und Formenlehre. Berlin 1907. Lief. 1. S. 1—128. 8°.
- † Chajes, H. P., Note lessicali a proposito della nuova edizione del Gesenius-Buhl, s. *Giorn. d. Soc. Asiat. Ital.* 06, I S. 175—186.
- † Gesenius, F. H. W., *A Hebr. a. Engl. Lexicon of the O. T., with a appendix containing the bibl. Aramaic, based on the lexicon of W. Gesenius as Fr. by E. Robinson*. Boston 1906. 19. 1127 S. 8°.
- Haupt, P., *Die Etymologie von Aram*, s. ZDMG LXI, 1 (07). S. 194—195.
- Haupt, P., *Die semitischen Wurzeln QR, KR, XR*, s. AJSL XXIII, 3 (07). S. 241—252.
- Haupt, P., *Semitic verbs derived from particles*, s. AJSL XXII. (06). S. 257—261.
- † Henslow, G., *The plants of the Bible: their ancient a. medieval history popularly described. illustr.* London 1906. XV. 294 S.
- Herner, S., *Beurteilung der grossen Konkordanz von Mandelkern*, s. ZDMG LXI, 1 (07). S. 7—17.
- Joüon, P., I. Les deux termes d'agriculture: *עֲרֵב* et *קָרָב*; II. l'expression *עֲרֵב קָרָב* dans Gen. 40, 13. 19. 20 et dans Jér. 52, 31 (= 2. Rois 25, 27), s. JA VIII (oct. nov. 06). S. 371—378.
- † Kuhn, E., *Übersicht der Schriften Theod. Nöldekes. Verbesserte u. vermehrte S. A. aus „Oriental. Studien“*. Gießen 1907. 48 S. Lex. 8°.
- Lau, R. J., *Abel (עֵבֶל) in the Bible*, s. AJOS XXVII, 2 (07). S. 301—302.
- Margolis, M. L., *Ααυβάρων* (including compounds and derivatives) and its Hebrew-Aramaic equivalents in Old Testament Greek, s. AJSL XXII. (06). S. 110—119.
- † Möller, H., *Semitisch und Indogermanisch*. Tl. I Konsonanten. Kopenhagen (Leipzig) 1907. XVI, 395 S.
- † Powell, H. H., *The supposed Hebraisms in the Grammar of the Biblica Aramaica*. Berkeley 1907. VIII. 55 S.
- Proctor, H., *The history of the Hebrew alphabets* s. AAJ. XXVIII, 6 (06). S. 329—334 [Kabbalistischer Unsinn, — G. F. Moore].
- † Smend, R., *Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach*. Berlin 1907. XIII. 281 S. 8°.
- † Strack, H., *Hebr. Grammatik mit Übungsbuch*. 9. sorgfältig verb. u. verm. Aufl. München 1907. XII, 152. 128 S. 8°.
- Wolfensohn, L. B., *The Pīḥel in Hebrew*, s. AJOS XXVII, 2 (07). S. 303—316.
- Addis, W. E., *Hebrew religion to the Establishment of Judaism under Ezra*. New-York 1906. XV. 316 S. 12°.
- † Beer, G., *Saul, David, Salomo*. Tübingen 1906. 80 S. 8° (Rlgsgesch. Volksb. II, 7).
- Brockington, A. A., *Some characteristics of O. T. miracles*, s. ET XVIII, 7 (apr. 07). S. 299—302.
- † Broglie, A. de, *Le prophétie messianique*. Prefazione e note di A. Largent. Roma 1906.
- † Brown, H. C., *The historical bases of religions: primitive, Babylonian a. Jewish*. Boston 1906. 9. 319 S. 4°.
- Clair, St. G., *Israel in camp: a study*, s. JThSt. VIII, 30 (jan. 07). S. 185—217.
- † Conway, R. S., *The messianic idea in Vergil*, s. Hibb. Journ. jan. 07. S. 309—328.
- † Cornill, H., *Der israelit. Prophetismus*. 6. Aufl. Straßburg 1906. VII, 185 S.

- Dhorme, P., L'arbre de vérité et l'arbre de vie, s. RB. NS. IV, 2 (avr. 07). S. 271—274.
- Eschelbacher, E., Das Judentum im Urteile der modernen protest. Theologie. Leipzig 1907. 64 S. 80.
- † Gesell, S., Kannte Moses das Pulver? (War die Bundeslade ein Laboratorium?) Eine zeitgemäße Kritik der moral., hygien. und sozialen Vorschriften Moses. 1.—5. Taus. Altona 1907. 37 S. 80.
- † Giesebrecht, Pr., The moral level of the O.-T. scriptures, s. AJTh 07. S. 31—55.
- † Greenstone, J. H., The Messiah idea in Jewish history. Philadelphia 1906. 347 S. 120.
- † Gry, L., L'idée de Dieu dans les Apocryphes de l'A. T., s. Rev. de sciences philos. et théolog. 1 janv. 07. S. 44—65.
- † Guyot, H., Les reminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Étude critique. Paris 1906. 92 S. 80.
- † Guyot, H., L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin, avec une introduction sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon le Juif. Paris 1906. XII, 260 S. 80.
- Haupt, P., The Etymology of Mohel, Circumciser, s. AJSL. XXII. (06). S. 249—256.
- Hehn, J., Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern u. im A. T. Eine religionsgeschichtliche Studie. Lepsg. 1907. III. 132 S. (LSSt II, 5).
- † Hölscher, G., Phariseer u. Sadducäer, s. Allg. evgl. luth. K. Z. 40, 13. 14 (07).
- Jacob, son of Aaron, The history and religion of the Samaritans, s. BS. LXXVI (06). S. 385—426 [Übersetzung des Ersten Kapitels einer handschriftl. Geschichte der Samaritaner von der Hand des jetzigen Hohenpriesters, — G. F. Moore.]
- † Jeremias, A., Die Panbabylonisten. — Der alte Orient u. die ägypt. Religion. Mit 6 Abb. Leipzig 1907. 64 S. 80 (Im Kampf um den alten Orient. Wehr- u. Streitschriften, herausg. v. A. Jeremias u. H. Winckler). Heft 1.
- † Kaatz, S., Das Wesen des prophetischen Judentums. Ein Beitrag zum Verständnis der Propheten. Berlin 1907. 109 S. 80.
- † Koch, P., Die Mythen u. Sagen der Bibel u. ihre Übereinstimmung mit der Mythologie der Indogermanen. Berlin 1907. 156 S. 80.
- König, E., Has the name 'Jahwe' been discovered on the Babylonian monuments? s. ET XVIII, 9 (June 07). S. 429—430.
- † König, E., Die Propheten in Israel u. bei den andern Völkern des Altertums, s. Der alte Glaube VIII, 11 (06).
- † König, E., Der a. t. Prophetismus, s. BG 43, 1/2 (07).
- Krauß, S., La défense d'élever du menu bétail en Palestine et questions connexes, s. RÉJ. LIII Nr. 105. 1 janv. 07. S. 14—55.
- † Lepsius, J., Der Himmel im A.-T., s. RChr. 10 2/3 (07).
- † Lods, A., La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite. 2. vols. Paris 1906. VIII, 293. 160 S. 80.
- Long, Hoch de I., Prohibitory food laws in Israel, s. Ref. Church Rev. VI, 2 (Apr. 07). S. 228—228.
- † Lütgert, Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristl. Synagoge. Halle 1906.
- † Mari, F., La dimora dei morti presso i Babilonesi e gli antichi Ebrei, s. StR 06, 6. S. 641—661.
- † Marmorstein, Les signes du Messie, s. RÉJ oct. 06. S. 176—186.
- † Marti, K., The Religion of the O. T. Its place among the religions of the nearer east. Transl. by G. A. Bienemann. London 1907. 212 S. 80.
- † Mayor, J. B., Virgil a. Isajah: an inquiry into the sources of the fourth eclogue of Virgil, s. Exp. 07. S. 289—311.

- † Mills, L., *Exilic jewish eschatology; in how far was it Zoroastrian*, s. *Asiat. Quart. Rev.* 07. S. 98—105.
- † Oesterley, W. O. E., *The demonology of the O. T.*, s. *Exp. apr.* 07. S. 316—332.
- † Oort, H., *Wat geloofden de joden in den tijd van Jesus?* Assen 1906. 4. 77 S.
- † Orelli, C. v., *Die Eigenart der bibl. Religion.* Groß-Lichterfelde 1906. 30 S. 8°. (*Bibl. Zeit- u. Streitfragen* II, 12).
- Peiser, M., *Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe nach der Anschauung der altisrael. Quellschriften.* Gießen 1907. 95 S. 8° (*Beiheft zu ZAW* XII).
- † Pfeiffer, A., *Beiträge zum Verständnis des Prophetentums in Israel. I. Abraham der Prophet Jahwes.* Dem Andenken an Paulus Gerhart gewidmet. Lpzg. 1907. V 102 S. 8°.
- Price, J. M., *Some phases of the Ethical character of the Old Testament and the Ethics of ancient Oriental peoples*, s. *Baptist Review and Expositor* III, 3 (06). S. 368—382.
- † Restelle, W., *Traditions of the deluge*, s. *BS* jan. 07. S. 148—167.
- † Schmidt, H., *Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte.* Mit 39 Abb. im Text. Göttingen 1907. VIII. 194 S. 8° (*Forsch. z. Rlg. u. Lit. des A. u. N. T.*, 9).
- † Sellin, Wobin der Kurs der a. t. Theologie, s. *Allg. evgl. luth. Kircheng.* 39 Nr. 50/51 (06).
- Smith, H. P., *The Old Testament theory of atonements*, s. *AJT.* X, 3 (06). S. 412—422.
- † Smith, I. M. B., *The rise of individualism among the Hebrews*, s. *AJTh* 06, 2. S. 251—266.
- Spoer, H. H., *On bloody sacrifices in Palestine*, s. *JAOS.* XXVII. S. 104.
- † Stärk, W., *N. t. Zeitgeschichte. I. der histor. u. kulturgeschichtl. Hintergrund des Urchristentums.* Mit 3 Karten. II. *Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus u. der Römerherrschaft.* Mit 1 Planskizze. Lpzg. 1907. Sammlung Göschen Nr. 325. 326. — 192. 168 S. 8°.
- Stevenson, W. B., *Was the ark Jehovah's throne?*, s. *ET* XVIII, 7 (May 07). S. 379—380.
- † Strunk, H., *Die hohepriesterliche Theorie im a. T.* Halle 1906. 63 S. 8° (*Diss.*).
- † Stucken, E., *Astralmythen der Hebräer, Babylonier u. Ägypter.* Religionsgeschichtl. Untersuchungen. H. 5. Mose. S. 431—657. Leipzig 1907. 8°.
- † Waller, C. H., *Moses a. the prophets. A plea for the authority of Moses in Holy Scripture.* London 1907. 300 S. 8°.
- † Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum.* Tübingen 1907 (*Hdbuch. z. N. T.* 3. Lief. B. I., Tl. 2).
- † Winckler, H., *Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus.* Lpzg. 1907. 80 S. 8° (*Im Kampf um den a. Orient*, Heft 2).
- Wünsch, R., *Antike Fluchtafeln. Ausgewählt u. erklärt.* Bonn 1907 28 S. 8° (*Kleine Texte f. theolog. Vorlesungen u. Übungen* 20).
- Zachariae, Th., *Ein jüd. Hochzeitsbrauch*, s. *WZKM* XX, 3 (06). S. 291—301.
- † Bludau, A., *Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria.* Münster 1906. V 128 S.
- † Cheyne, T. K., *Traditions and beliefs of ancient Israel.* London 1907. 608 S. 8°.
- Cook, St. A., *Notes on O. T. history. VII Literary a. historical criticism. VIII Saul a. David. IX Conclusion*, s. *JQR.* XIX, 74 (jan. 07). S. 342—395.
- † Döllinger, I., *The Gentile a. the Jew in the courts of the temple of Christi.* Transl. by N. Dornell. 2d ed. 2 vols. London 1906.



- † Erbt, W., Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer. Heft 1. Elia, Elisa, Jona. Ein Beitrag zur Geschichte des 9. u. 8. Jahrh. Lpsg. 1907. II 88 S. 80.
- Fullerton, K., The invasion of Sennacherib, s. BS. XXVI (06). S. 577—634.
- Hatzfeld, J., Une ambassade juive à Pergame, s. RÊJ LIII Nr. 105 1. janv. 07. S. 1—13.
- † Lieger, P., Quaestiones Sibyllinae II. Sibylla Hebraea sive de libri III aetate et origine. Wien 1906. 43 S. (Progr.).
- † Martin, J., Philon, s. Ann. de Philos. chrét. janv. 07. S. 364—388.
- Noordtsij, M., Muṣri, s. ThT 40, 1 (07). S. 50—79.
- † Ploy, De Essenen III, s. ThSt. 07, 1. S. 1—40.
- † Rau, S., Hebr. Familienrecht in vorprophet. Zeit. Berlin 1907. 46 S. 80 (Diss.).
- † Rosensweig, A., Das Wohnhaus in der Miṣnah. Berlin 1907. VII, 77 S. 80.
- † Rudnitsky, N., Die Reichsherrlichkeit Israels u. die Herrlichkeit des Wortes Gottes. Berlin 1907. 32 S. 80.
- † Scheffel, Ch. J., Erech Millin. Verhandelng over muntten, maten en gewichten in bijbel en Talmud. In alphabetische volgorde gerangschikt. 2. uitg. Hebreuwish. Bredyczew 1906.
- Schürer, E., Der jüd. Kalender nach den aram. Papyri von Assuan, s. ThLZ XXXII, 3 (2 febr. 07). Sp. 65—69.
- † Towers, W. G., Israel a. Assyria in the time of Isaiah. London 1907.
- Vogelstein, H., Bemerkungen zu Ed. König's Aufsätze „Kalenderfragen im althebr. Schrifttum“ (diese Zeitschr. B. 60, 605 ff), s. ZDMG. LXI, 1 (07). S. 142—144.
- † Wilke, F., War Abraham eine histor. Persönlichkeit? Vortrag. Lpsg. 1907. 48 S. 80.
- † Wright, G. F., Scientific confirmations of O. T. history. Oberlin, O. 1906/7. 10. 432 S. 120.
- ZDPV XXX 1/2 (07). — Claus, H., Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel. — Sandel, G. D., Am Toten Meere. — Blanckenhorn, M., Nachtrag zum Kapitel: Erdbeben in Palästina. — Nestle, E., Der arabische Name des Sina. — Bücherbesprechungen.
- 3/4 (07). — Mälinen, Graf v., E., Beiträge zur Kenntnis des Karmels. — Nestle, E., Gebratener Fisch u. Honigseim. Eine Anfrage. — Nestle, E., Auf der Suche nach Salim. — Mommert, C., Der Teich Betsaida beim Pilger von Bordeaux. — Thomsen, P., Nochmals S. Isicius. — Bücherbesprechungen.
- MNDPV (06). Nr. 6. Dalman, Nochmals Milch u. Honig.
- 07, 1/2, 1. Mitteilungen: Meteorolog. Beobachtungen auf d. Templerkolonie Wilhelma (Jan.—Dex. 1905), beobachtet von Ch. Zacher, zusammengestellt v. M. Blanckenhorn. — Blanckenhorn, Regenfall von 5 meteorolog. Stationen Palästinas im Jan.—Juni 1905. — Blanckenhorn, M., Regenfall im Winter 1905/06. — Anzeige vom P. Thomson Loca sacra. — Aus Zeitschriften. — Kurze Mitteilungen. II. Nachrichten. Rechenschaftsbericht für 1905. — Geschäftl. Mitteilungen.
- 07, Nr. 3. Mitteilungen: Eberhard, die neuen Lehrpläne in den türkischen Regierungsschulen Palästinas. — Simonsen, Die Aggada über „Milch u. Honig“. — Benzinger, J., Der Wasserspiegel des Toten Meeres. — Baumann, E., Aus Zeitschriften. — Kurze Mitteilungen.
- † Palästina-jahrbuch des deutschen evgl. Instituts f. Altertumswissenschaft des hl. Landes zu Jerusalem, hrsg. v. G. Dalman, B. II (1906). — Dalman, Die Via dolorosa in Jerusalem (mit 1 Plan). — Die Stadt Samaria u. ihre Verkehrswege (m. 1 Karte). — Ein neugefundenes Jahvebild (m. 1 Abb.). —

- Eine Inschrift aus dem Hain Mamre der byzantinischen Tradition. — Löhr, Gastfreundschaft im Lande der Bibel einst u. jetzt. — Fraukenberg, israel. u. altarab. Trauergebräuche. — Muslimische Totengebräuche. — Eberhard, Die arab. Volksschulen Jerusalems. — Baumann, Vom galil. Meer „hinauf gen Jerusalem!“ (m. 3 Abb.).
- † Palaestina, Organ f. d. wirtschftl. u. kulturelle Erschließung des Landes. IV 1/2 (Berlin). — Warburg, O., Ausbildung von Kolonisten-Frauen in Palästina. — Treidel, J., Kartenkunde u. Vermessungswesen in Palästina. — Smeliansky, W., Die jüd. Bevölkerung in Jaffa. — Tannenwald, B., Geschichte Palästinas seit Barkochba.
- 3/4 Mosseri, V., Die Insel Cypern. — Rawikowitsch, S., Das Palästina-Komitee in Odessa. — Einwanderung nach Pal. i. J. 1906. Lofer, L., Die Bekämpfung des Trachoms.
- PEF. oct. 06. — Notes a. news. — Jennings-Bramley, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (cont.). — Warren, Ch., Weights found in Jerusalem. Consideration of the ancient system of weights (concl.). — The late John Dickson. — Crawley-Boevey, A. W., Golgotha and the holy sepulchre. — Watson, Ch., The date of the crucifixion. — Nevin, J. C., Notes on the topography of Jerusalem (cont.). — Macalister, A. St., a. Masterman, E. W. G., Occasional papers on the modern inhabitants of Palestine: A history of the doings of the Fellahin during the first half of the nineteenth century (concl.). — Cropper, J., Madeba, M'Kaur and Callirhoe. — Macalister, A. S., The supposed fragment of the first wall of Jerusalem. — Hauser, C., Notes on the geography of Palestine. — Caldecott, W. Sh., The temple spoils represented on the arch of Titus. — Note on Mr. Caldecott's paper. — Rainfall at Jaffa. — Notices of new books and foreign publications.
- Jan. 07. — Notes a. news. — Baldensperger, Ph., The immovable east (cont.). — Jennings-Bramley, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (cont.). — Nevin, J. C., The siege of Jerusalem. Diary of the principal events connected with the memorable siege of Jerusalem by Titus, drawn from Josephus: with some accompanying notes and observations. — Hauser, C., The eastern Metropolitan, Archiepiscopal and Episcopal sees under the Patriarchate of Jerusalem. — Simpson, J., The date of crucifixion. — Macalister, A. St., Perry's Tour in Palestine 1743. — Cook, St. A., Ancient Palestine. — Masterman, E. W. G., Chephirah of Benjamin. — Masterman, E. W. G., The trees and shrubs of the Holy Land. — Cook, S. A., The Jews of Syene in the fifth century B. C. — Birch, W. F., Golgotha on Mount Zion. — Notices of new books a. foreign publications.
- Abel, F. M., Notes d'archéologie chrétienne sur le Sinaï, s. RB, NS IV, 1 (janv. 07), S. 105—112.
- † A. C., a. S. Inchbold, Under the Syrian Sun. With 40 full-page col. plates a. eight black-a.-white drawings of scenes in Libanon, Baalbek, Galilea a. Judaea. 2 vols.
- Alouf, M., Les voies romaines de Ba'albek et de ses environs, s. AIM X (1 janv. 07), S. 34—37.
- Banks, E. J., Terra-cotta vases from Bismya, s. AJSL XXII (06), S. 139—143.
- † Baumstark, A., Palaestiniensia: Ein vorläufiger Bericht, s. RQSch 06, 3, S. 123—149, 4; S. 157—188.
- † Baumstark, A., Abendländ. Palästina-pilger des ersten Jahrhunderts u. ihre Berichte. Köln 1906. VI, 87 S.
- † Baumstark, Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalems nach einer übersehenen Urkunde, s. ÖChr V 1/2 (07).
- † Bliss, F. J., The development of Palestine exploration. New York 1906. XVII, 337 S. 120.
- Bönhoff, Die Wanderungen Israels in der Wüste mit besonderer Berücksichtigung der Frage „Wo lag der Sinai“, s. ThStKr 07, 2, S. 159—217.

- Clermont-Ganneau, Traditions arabes au pays de Moab, s. JA 06, 2, S. 361—369.
- † Golubovich, G., Biblioteca bio-bibliografica della terra santa e dell' oriente francescano. Tom. I (1215—1300). Quaracchi 1906. VIII, 479 S. Lex. 8°.
- † Haak, H., u. Burbach, F., Schul-Wandkarte v. Palästina. 1:250000. 132,5×104,5 cm. Farbdr. Gotha 1907.
- † Hanauer, J. E., a. Masterman, E. J., Cook's Handbook for Palestine a. Syria. London 1906.
- Harris, R. J., The pool of Bethesda, s. Exp. (dec. 06), S. 508—517.
- Lammens, H., Causeries géograph. sur la Syrie, s. AIM X, 3 (1 févr. 07), S. 105—111. (suite.) La position de la Syrie, s. AIM X, 4 (15 févr.), S. 121—129.
- † Mansur, A., The site of Capernaum, s. Exp. (apr. 07).
- † Mommert, C., Topographie des alten Jerusalem. 4. Tl. Der Mauerbau des Nehemias, die Akra der Syrer, die Baris Antonia, der Königspalast Herodes d. Gr., die Agrippamauer u. Jerusalems alte Gräber. Lps. 1907. VII, 340 S. 2 Pläne. 8°.
- † Mossinsohn, B., Palästina, s. Stellung u. Bedeutung in der vorexil. Literatur des A. T.'s, s. Schweiz. Theol. Zeitschr. 24, 1. 2.
- † Musil, A., Arabia Petraea. Herausg. v. d. K. Akad. d. W. I. Moab. Topograph. Reisebericht. Mit 1 Taf. u. 190 Abb. im Texte. Wien 1907. XXIII, 443 S. 8°.
- Nouri, A., Daïr az-Zôr: son passé et son présent, s. AIM X (1 janv. 07), S. 38—45.
- † Palestine pictorial Bible, author. version; maps, 60 engravings, 56 col. pictures; from drawings by J. Clark a. H. A. Harper. Oxford 1906.
- Paton, L. B., The third-wall of Jerusalem and some excavations on its supposed line, s. JBL XXIV, S. 196—211.
- † Rieß, C., Atlas Scripturae Sacrae. Decem tabulae geographicæ cum indice Locorum scripturae sacrae vulgatae editionis, scriptorum ecclesiasticorum et ethnicorum. Ed. sec., recognita et collata, passim emendata et aucta labore et studio. Freiburg i. Br. 1906. VIII, 26 S.
- † Rix, H., Tent a. Testament: a camping tour in Palestine with notes on scripture sites. Illustrations a. maps. London 1907. XIII, 312 S.
- Savignac, R., Création d'un sanctuaire et d'une tradition à Jérusalem, s. RB, N. S. IV, 1 (janv. 07), S. 113—123; — Les fouilles de Megiddo, S. 123—126.
- Schmidt, N., The river Arnon, s. JBL XXIV, S. 212—220.
- † Schuré, E., Sanctuaires d'Orient, Égypte, Grèce, Palestine. 2. ed. Paris 1907. XI, 436 S.
- † Smith, H., Patrollers of Palestine. Illustrated. London 1906. XI, 361 S.
- † Thomsen, P., Loca sancta. Verzeichnis der im 1. bis 6. Jahrh. n. Chr. erwähnten Ortschaften Palästinas mit besond. Berücksichtigung der Lokalisierung der bibl. Stätten. B. I. Mit 1 Karte. Halle 1907. XVI, 143 S. 8°.
- † Veldhuisen, A. van, De weg van Jeruzalem naar Jericho, s. ThSt XXV, 1 (07), S. 41—43.
- † Vincent, H., Canaan d'après l'exploration récente. Paris 1907. XII, 495 S. 310 fig. 11 planches. 8°.
- Ward, Cl., The temple at Mus hennef. Haurân, Syria, s. AJA XI, 1 (07), S. 1—6.


RS 15^e année. — Janv. 07. Halévy, J., Recherches bibliques: Le livre de Habacuc. Supplément (suite et fin). — Halévy, J., Antinomies d'histoire religieuse. Le livre récent de M. Stade (suite et fin). — Bräunnow, R., et Halévy, J., Opinions et observations sur le sumérien (suite). — Halévy, J., Notes sumér. (suite). — Halévy, J., La prétendue géographie dialectale des „Sumériens“. — Halévy, J., Khawarnak et Sinimmâr. — Halévy, J.,

- Bibliographie. — Halévy, J., Supplément: La guerre de Sarsa-Déngel contre les Falachas, traduction franç.
- Castiglioni, V., Di una iscrizione ebraica esistente nel Chiostro di S. Giovanni Laterano. Roma 1906.
- † Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orient. T. VIII, livr. 1 — § 1. Nouvelles inscriptions palmyr. — § 2. Inscription néo-punique.
- † Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars. II. Inscriptiones aramaicas continens. Tom II. Fs. 1. Paris 1907. IV. 250 S. 37×27 cm, nebst Atlas 43×33 cm.
- Grimme, H., „Ein Schauspiel für Kemosch“, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 81—85.
- Landau, W., Frhr. v., Die phönizischen Inschriften. Leipzig 1907. 28 S. 80. (AO VIII, 3.)
- Lidsbarski, M., Altsemitische Texte. Herausg. u. erklärt (in 8 Heften). 1. Heft. Kanaanäische Inschriften (moabitisch, althebräisch, phönizisch, punisch) mit 8 Abb. Gießen 1907. 64 S. 80.
- † Nielsen, D., Neue katabanische Inschriften u. der Vokalbuchstabe 𐤎 im Minäischen. Berlin 1907. 70 S. (MVAG XI, 4.)
- Pilcher, E. J., The Himyaritic script derived from the Greec, s. PSBA XXIX, 3 (07), S. 123—132.
- Porter, Harvey, and Porrey, C. C., Inscribed Palmyrene monuments in the Museum of the Syrian Protestant College, Beirut, s. AJSL XXII (06), S. 262—271.
- Praetorius, F., Über eine sabäische Inschrift, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 86—87.
- † Rosenberg, J., Phönikische Sprachlehre u. Epigraphik. Für das Selbststudium leichtfaßlich u. übersichtlich dargestellt. Mit e. histor. geograph. Einleitung u. 4 Schrifttafeln. Wien 1907. VIII, 173 S. 80. (Biblioth. der Sprachenkunde Nr. 92.)
- Weber, O., Forschungsreisen in Süd-Arabien bis zum Auftreten Eduard Glasers. Mit 3 Kartenskizzen u. 4 Abb. Lpz. 1907. 34 S. 80. (AO VIII, 4.)
- † Adler, E. N., About Hebrew manuscripts. New York 1905. III, 177 S. 80.
- † Gottheil, R., The dating of their manuscripts by the Samaritans, s. JBL XXV, 1 (06), S. 29—48.
- ZA XX, 1/2 (07). — Ochser, Die mandäische Gnomologie Johannes d. Täufers. Transkribiert, übers. u. mit Anmerkgn. versehen. — Horten, M., Das Buch der Ringsteine Fārābī's. Mit Auszügen aus d. Kommentar des Emīr Ismā'īl el Hōseini el Fārānī. — Grimme, H., Zur Genesis des semitischen Alphabets. — Sarauw, Chr., Zu den Inschriften von Sendschirli. — Becker, C. H., Arab. Papyri des Aphroditofundes. — Jastrow, M. jr., The signs a. names for the liver in Babylonian. — Noeldeke, Th., Die aram. Papyri von Assuan. — Littmann, E., Preliminary report of the Princeton University Expedition to Abyssinia. With Contributions by R. Sundström. — Sprechsaal: Sarauw, Chr., Der hebr. Lokativ. — Schulthess, Fr., ܡܡܪܝܬܐ. — Jastrow, M. jr., *Ha-bil* and *a-ka-a*. — Fraenkel, S., Zu den Papyri von Aphroditō. — Recensionen. — Bibliographie.
- † Andrae, W., Aus Berichten von ihm aus Assur von März bis September 1906, s. MDOG (Nov. 06), Nr. 32, S. 7—25.
- † Andrae, W., Zum Plan von Assur-West, s. MDOG (Nov. 06), Nr. 32, S. 27—38.
- † Babelon, E., Manual of oriental antiquities. New York 1906. XV, 352 S. 120.
- † The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Ser. A. Cuneiform texts. Ed. by H. V. Hilprecht. Vol. VI, p. 1. Babyl. legal a. business documents from the time of the first dynasty of Babylon chiefly

- from Sippar, by H. Ranke. Philadelphia 1906. 71 plates of autogr. texts a. 30 pl. of halftone illustr. IX, 79 S. 31,3x24 cm.
- † Barton, G. A., Haverford Library collection of Cuneiform tablets or documents from the temple archives of Telloh. Philadelphia 1905. 80 S. fol.
- † Berger, P., Le code d'Hammourabi. Paris 1907. 53 S. 80.
- † Brückner, M., Jesus u. Gilgamesch, s. ChrW 21, 9.
- † Brummer, V., Die Namen der Herrscher der ersten Dynastie von Širgulla, s. OLZ IX, Sp. 312—315, 380—385.
- † Clay, A. T., Documents from the temple archives of Nippur dated in the reigns of Cassite rulers: The Babyl. Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform texts. Edit. by H. V. Hilprecht. Vols. XIV a. XV. Publs. by the Department of Archaeology. University of Pennsylvania. 1906. XI, 86 S. J. 2. XV Taf. u. XI, 68 S. J. 2. XII Taf. 40.
- † Clay, A. T., The Babylonian Story of the creation, s. SST 06, No. 51, S. 740.
- † Delitzsch, Fr., Zu W. Andä's Bericht v. 8. Mai 1906, s. MDOG (Nov. 06), No. 32, S. 25—27.
- † Dhorme, P., Choix de textes religieux assyro-babyloniens, transcription, traduction, commentaire. Paris 1907. XXXVII, 413 S.
- † Dhorme, P., Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hebreux, s. RB N. S. IV, 1 (janv. 07), S. 59—78.
- † Fisher, C. S., Excavations at Nippur. Plans, details a. photographs of the buildings, with numerous objects found in them during the excavations of 1889/90, 1893—96, 1899—1900. With descriptive text. Part I, 16 S. Fol. 9 photolith. Taf. u. 8 Taf. mit Plänen u. Zeichnungen. Philadelphia 1905.
- Fossey, C., L'assyriologie en 1904 (1), s. JA VIII (nov.-déc. 06), S. 439—490.
- † Fowler, H. N., Archaeol. News. Notes on recent excavations a. discoveries. Assyria a. Babylonia, s. AJB, II^d ser. Vol. X (06), S. 335—336.
- † Friedrich, Th., giš ru-uk-bu = Wagen?, s. OLZ IX, Sp. 465 f.
- † Friedrich, Th., gi-tab = šabtu?, s. OLT IX, Sp. 521—525.
- Haupt, P., Der assyrische Name des Potwals, s. AJSL XXXIII, 3 (apr. 07), S. 253—263.
- † Hermann, A., Beiträge zur orient. Kunst, s. OLZ IX, Sp. 431—433, 477—481.
- † Hommel, F., Das Zeichen  im Altbabyl., s. OLZ IX, Sp. 279—281.
- † Hommel, F., E  -ru (Var. ri) = É-túr-ru, É-tír-ri, s. OLZ IX, S. 346—350.
- Hrozný, Fr., Der Obelisk Manišusu's, s. WZKM XXI, 1 (07), S. 11—43.
- Hrozný, Fr., Das Problem der sumerischen Dialekte u. das geographische System der Sumerier, s. WZKM XX, 3 (06), S. 281—290.
- † Huber, P. E., Die theophoren Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur. München 1906. 28 S. 40. (Diss.)
- † Huber, E., Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin. Leipzig 1907. VIII, 208 S. 80. (Assyr. Bibl. XXI.)
- Hussey, M. J., Some Sumerian-Babylonian hymns of the Berlin collection, s. AJSL XXIII, 2 (jan. 07), S. 142—176.
- Jastrow, M. jr., Did the Babylonian temples have libraries? s. JAOS XXVII, S. 147—182.
- Jastrow, M. jr., A new Aspect of the Sumerian question, s. AJSL XXII (06), S. 89—109.
- Jastrow, M. jr., Notes on Omen texts, s. AJSL XXIII, 2 (jan. 07), S. 97—115.
- † Jastrow, jr. M., A Babylonian parallele to the story of Job, s. JBL XXV, 2, S. 135—191.
- † Jastrow, M., Religion Babyloniens u. Assyriens. 10. Lfg. Gießen 1907.
- Johns, C. H. W., The chronology of Ašurbānīpāl's reign, B. C. 668—626. V., s. PSBA XXIX, 2 (07), S. 74—84.

- Johns, C. H. W., The Babylonian chronicle of the first dynasty of Babylon, s. PSBA XXIX, 3 (07), S. 107—111.
- † Johns, C. H. W., Assyriol. notes, s. AJSL XXII, S. 224—241.
- Johns, C. H. W., The Babylonian God Ninib, s. ET XVIII, 9 (june 07), S. 428—429.
- Johns, C. H. W., Statistics of Sabbath Keeping in Babylonia, s. Exp. (nov. 06), S. 433—440.
- † Johnston, Chr., A letter of Esarhaddon, s. AJSL XXII, S. 242—246.
- Jones, F. A., Pre-Sargonic Times. A study in chronology, s. PSBA XXVIII, 7 (06), S. 264—267.
- † Koldewey, R., Ausgrabungsberichte aus Babylon, s. MDOG (Nov. 06), No. 32, S. 3—7.
- Langdon, S., An Assyrian grammatical treatise on an omen tablet, C. T. 20, pp. 39—42, s. JAOS XXVII, S. 88—103.
- † Lau, R. J., Old Babyl. temple records: Columbia University Oriental Studies, Vol. III. New York 1906. XI, 89 gedruckte u. 41 autograph. S. u. 35 Taf. 80.
- † Lau, R. J., Supplement to the Old-Babylonian vocabularies, s. JAOS XXVII, 2 (07), S. 297—300.
- † Lindl, E., Die Bedeutung der Assyriologie für das A. T. u. unsere Erkenntnis der altoriental. Kultur. Wien 1906. 19 S. 80. (Vorträge u. Abhdlgn., hrsg. v. d. Leo-Gesellschaft 27.)
- Lyon, D. G., The Seal impressions of an early Babylonian contract, s. JAOS XXVII, S. 135—141.
- Lyon, D. G., When and where was the Code of Hammurabi promulgated? s. JAOS XXVII, S. 123—134.
- † Meißner, Br., Seltene assyr. Ideogramme. 3. Lief. Lpzg. 1907. S. 161—240 u. 4 S. Zeichenübersicht in Autogr. (Assyr. Bibl. XX, 3).
- † Meißner, B., $\text{𒌦} = \text{𒌦} = \text{𒌦}$, s. OLZ IX Sp. 109f.
- † Meißner, B., Zum Lehrbuch des Prinzen Asurbanipal, s. OSZ IX Sp. 162f.
- † Meißner, B., K. 8862, s. OLZ IX Sp. 350f.
- † Meißner, B., Haben die Babylonier bei der Eroberung Ninives mitgewirkt?, s. OLZ IX Sp. 444—447.
- † Messerschmidt, L., Zur Technik des Tontafel-Schreibens, s. OLZ IX, Sp. 185—196. 304—312. 372—380.
- † Messerschmidt, L., Zur Technik des Tontafel-Schreibens. Berlin 1907. 59 S. (Erweit. S. A. aus OLZ).
- † Meyer, E., Sumerier u. Semiten in Babylonien. Berlin 1906. 125 S. 9 Taf. (ABA).
- Muss-Arnolt, W., Recent contributions to Assyriology, s. AJSL. XXII. (06) S. 272—286.
- † Perry, E. G., Hymnen an Sin. Leipzig 1906. 33 S. 80 (Diss.).
- Pilcher, E. J., A leaden charm made under the influence of Saturn, s. PSBA. XXVIII, 7 (06) S. 284f.
- Pinches, Th. G., The Babylonian gods of war and their legends, s. PSBA. XXVIII, 6 (06) S. 203—218, 7 (06) S. 270—283.
- † Prince, J. D., Materials for a Sumerian (Assyrian) lexicon, with grammatical introduction P. II. Letter G. to M. Leipzig 1906. S. 110—248 in Autogr. P. III. Letters N—Z. Leipzig 1907. S. 249—366 in Autogr.
- Prince, J. D., Sumerian as a Language, s. AJSL XXIII, 3 (apr. 07). S. 202—219.
- † Sayce, A. H., Archaeology of the Cuneiform inscriptions. London 1907. 220 S. 80.
- Sayce, A. H., The Chedor-laomer tablets, s. PSBA. XXVIII, 6 (06) S. 193—200, 7 (06) S. 241—251. XXIX, 1 (07) S. 7—17.
- Sayce, A. H., A Hittite cuneiform tablet from Northern Syria, s. PSBA XXIX, 3 (07) S. 98—100.

- Sayce, A. H., The archaeological analysis of the book of Genesis. — The Dilmun of the Cuneiform inscriptions, s. ET XVIII, 5 (febr. 07) S. 234.
- † Scherman, L., Bibliographie über Keilinschriften, s. OB. XIX S. 206—212.
- Schorr, M., Der § 7 des Hammurabi-Gesetzes, s. WZKM XX, 3 (06) S. 314—316.
- † Schorr, M., Altbabyl. Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babyl. Dynastie (ca. 2300—2000 v. Ch.). Umschrift, Übersetzung u. Kommentar. Wien 1907. 210 S. (SWA).
- † Skulpturen, assyrische, bearbeitet und erläutert v. A. Paterson (Sculptures assyriennes — Assyrian Sculptures). 8. u. 9. Lfg. (20 Taf. in Phototyp. n. 9 S. Text in deutscher, engl. u. franz. Sprache. 33,5 × 24,7 cm. Haarlem 1907.
- Streck, M., Avêlu, mâr avêli und avêlûtu (avêluttu), s. WZKM XXI, 1 (07) S. 80—84.
- † Streck, M., Assyriol. Miscellen, s. OLZ IX, Sp. 95—98. 262—265. 344—346.
- † Streck, M., Nochmals Ê—NU—RU, s. OLZ IX Sp. 518—521.
- † Streck, M., Glossen zu O. A. Toffteen's „Geographical list to R. F. Harper's Assyrian a. Babylonian letters“, Vols. I—VIII, s. AJSL XXII S. 207—223.
- † Tallqvist, K., Babyl. Kurznamen passivischer Bedeutung, s. OLZ IX Sp. 466—468.
- Thompson, C., An Assyrian incantation against ghosts, s. PSBA XXVIII, 6 (06) S. 219—227.
- Thureau-Dangin, F., Die sumer. u. akkad. Königsinschriften. Leipzig 1907. XX 275 S. (Vorderasiat. Biblioth. I).
- † Toffteen, O. A., Geographical list to R. F. Harper's „Assyrian a. Babylonian Letters“, Vols. I—VIII, s. AJSL XXI S. 83—99.
- † Ungnad, A., Zur Erklärung des Hammurabi-Codex, s. Wissensch. Correspondenzblatt der Philologiae Novitates, oct. 06. S. 8f.
- † Ungnad, A., Eine neue Form der Beglaubigung in altbabyl. Urkunden aus Sippara, s. OLZ. IX Sp. 163f.
- † Ungnad, A., Jaua, mâr Humri, s. OLZ. IX Sp. 224—226.
- † Ungnad, A., Ablu, s. OLZ IX Sp. 462—465.
- † Ungnad, A., Eine Adoptionsurkunde aus der Zeit der Kassitendynastie, s. OLZ IX Sp. 533—538.
- Weber, O., Die Literatur der Babylonier u. Assyrier. Ein Überblick. Mit 1 Schrifttafel u. 2 Abb. Leipzig 1907. XVI. 312 S. 8° (A. O. Ergänzungsab. II).
- Winckler, H., Über die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen, S. A. der OLZ v. 15. Dez. 06. Berlin 1906. 28 S. 8° (s. auch 5. Beilage z. Voss. Zeitung 9. Nov. 1906. No. 526).
- † Winckler, H., Kritische Schriften (Aus Orient. L. Z.), Berlin 1906. 122 S. 8°.
-
- ÄZ 43.1 (06). — Eрман, A., Die Geschichte des Schiffbrüchigen. — Gardiner, Al. H., Four papyri of the 18th dynasty from Kahun. — Schäfer, H., Aethiopische Fürstinnen. — Madsen, H., Die Totenfeier im Garten. — Gardiner, Al. H., A statuette of the High-Priest of Memphis, Ptahmose. — Kroncker, D., u. Schäfer, H., Eine neue Art altägypt. Riegelschlösser. — Schäfer, H., Die Entstehung einiger Mumienamulette. — Schäfer, H., Altägypt. Geldgewichte. — Wrede, P., Eine Vase Amenophis III. — Eрман, A., Die „Horuswege“. — Sethe, K., Anmerkungen zum vorstehenden Aufsatz. — Schäfer, H., Das Zeichen für *ḫwn*. — Naville, E., Le dieu *Bat*. — Spiegelberg, W., Ägyptolog. Randglossen zu Herodot 1) König Moiris, 2) Die Kalasirier u. Hermotybie, 3) Literarhistorisches zur Sethonovelle (II, 141), 4) Αἰγυπ, Ἀεγυπ — ἀνδροπόδοι — Miscellen: Jéquier, G., Les prisonniers sous les pieds du roi. — Gardiner, Al. H., The goddess Ningal

- in an Egyptian text. — Gardiner, AL H., The origin of the Coptic tense Futurum I. — Sethe, K., Zur Lesung von  „Fürst“. — Sethe, K., Berichtigung. — Erschienenene Schriften.
- Ayrten, E. R., The tomb of Thyl, s. PSBA XXIX, 2 (07) S. 85—86.
- † Bissing, Fr. W. v., Mitteilungen aus meiner Sammlung. I. Zwei Sarapis-Statuetten, s. Athen. Mitteil. 06 S. 55—59.
- † Bissing, Fr. W. v., Denkmäler ägypt. Skulptur. Hrsrg. u. mit erläut. Texten versehen. Lief. 2—4. München 1906.
- † Borchardt, L., Das Grabmal des Königs Ne-User-Re'. Mit 143 Abbild. i. Text, 24 schwarzen u. 4 farb. Blättern. Leipzig 1907. V. 184 S. 35,5×25 cm. (Veröffentl. der DOG. 7. Ausgrabungen der DOG in Abusir 1902—1904).
- Breasted, J. H., The Temples of Lower Nubia. Report of the work of the Egyptian Expedition 1905—1906. (Oriental Exploration Fund of the University of Chicago). First Preliminary report of the Egyptian expedition, s. AJSL XXIII. (06) S. 1—64.
- † Breasted, J. H., Ancient Records of Egypt; historical documents from the earliest times to the Persian Conquest, Chicago 1906.
- I. The first to the seventeenth dynasty. XLI, 344 S. 80.
- II. The eighteenth dynasty. XXVI, 427 S.
- III. The nineteenth dynasty. XXVIII, 279 S.
- IV. The twentieth to the twenty sixth dynasties. XXVII, 519 S.
- † Catalogue général des antiquités égypt. du musée du Caire.
- Vol. XXIII No. 28100—28126. Sarcophages antérieurs au nouvel empire. T. II, 2 S. 77—207 par P. Laran. Cairo 1906.
- Vol. XXXII No. 36001—37521. Newberry, P. E., Scarab-shaped seals. London 1907. VIII 384 S. 22 Taf.
- † Chassinat, E., Gauthier, H., & Pierson, H., Fouilles de Qattah (Mémoires de l'Institut franç. d'Archéol. Orientale du Caire Tome XIV), Kairo 1906. IX, 79 S. 40.
- † Clédat, J., Le monastère et la nécropole de Baoult (Mémoires de l'Institut franç. d'Archéol. Orientale du Caire, Tome XII), Kairo 1906. 167 S. 111 Taf. 40.
- † Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores coptici. Series II, Tomus II. Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia. Ed. Leipoldt, adjuvante W. Crum, I. Textus. Leipzig 1906. 82 S. 80.
- Erman, A., Über Methode u. Resultat der ägypt. Wortforschung, s. SBA. 07 VI/VII.
- Erman, A., Zur ägypt. Wortforschung, s. SBA. 07. XX—XXII. S. 400—416.
- † Flinders Petrie, W. M., Hyksos u. Israelites cities. London 1906. VI 56 S. 40 pl.
- † Foucart, G., Un temple solaire de l'Empire Memphite, s. Journ. des Sav. July 06.
- † Fraas, Wüstenreise eines Geologen in Ägypten, s. Kosmos 1906.
- Gardiner, AL H., Eine neue Hdschrft. des Sinuhegedichtes, s. SBA. 07. VI/VII S. 142—150.
- Guidi, I., Coptica, s. RAL, Ser. V. vol. XV fs. 72—100. (1906) S. 463—468.
- † Hartleben, H., Champollion, sein Leben und sein Werk. Mit e. Titelbild, e. Tafel u. 19 in den Text gedruckten Abbildungen, sowie mit Einführungen von G. Maspero u. Ed. Meyer. 2 Bände. Berlin 1906 XXXIII. 593. 636 S. 80.
- Jahn, A., Ägyptologische Miscellen, s. WZKM XX, 4 (06) S. 373—380.
- † Kaufmann, C. M., Zweiter Bericht über die Ausgrabung der Menas Heiligtümer in der Mareotiswüste (Sommercampagne Juni—Nov. 1906). Mit 56 Abb. u. Plänen. Cairo 1907. 110 S. 7 Taf. 80.
- † Kaufmann, C. M., Neue Funde in der Menas-Stadt, s. ROSch. 204.

- Legge, F., The tablets of Negadah a. Abydos, s. PSBA XXVIII, 7 (06) S. 252—263. XXIX, 1 (07) S. 18—24; 2 (07) S. 70—73; 5 (07) S. 101—106.
- Moncrieff, P. Sc., Some notes on the XVIIIth dynasty temple at Wady Halfa, s. PSBA XXIX, 1 (07) S. 39—46.
- † Moret, A., Diplomatie pharonique, s. Revue de Paris 06 S. 71—94.
- Murray, M. A., St. Menas of Alexandria, s. PSBA XXIX, 1 (07) S. 25—30; 2 (07) S. 51—60; 3 (07) S. 112—122.
- † Naville, E., La religion des anciens Égyptiens. Six conférences faites au Collège de France (Annales du Musée Guimet Biblioth. de Vulgarisation, t. 23). Paris 1906. III. 273 S. 80.
- † Naville, E., Karl Richard Lepsius, s. Allg. Deutsche Biographie, C. 51 S. 659—670.
- † Newberry, P. E., Scarabs. An introduction to the study of Egyptian seals a. signet rings. London 1907. Mit 44 Taf. 116 Textabb. 80.
- † Otto, W., Die wirtschaftl. Lage u. die Bildung der Priester im hellenistischen Ägypten. Breslau 1907. 70 S. 80 (Hab.-Schrift).
- † Petrie, Fl. W. M., The religion of ancient Egypt. London 1906. 98 S. 1 Taf. 80.
- Pier, G. C., Historical scarab seals from the Art Institute collection. Chicago s. AJSL XXIII. (06) S. 75—94.
- Reich, N., Ägyptologische Studien, S. WZKM XX, 4 (06) S. 381—390.
- Reißner, G. A., The Hearst medical papyrus; hieratic text, with introduction and vocabulary. Berkeley, California, 1905. VII, 48 S. (17 facsimiles).
- † Rosenberg, M., Ägypt. Einlagen in Gold u. Silber. Frankfurt a. M. 1905. 12 S. 40.
- † Rusch, A., De Serapide et Iside in Graecia cultis. Berlin 1906. 81 S. 80 (Diss.).
- Schmidt, V., Two statuettes of the Goddess Buto, s. PSBA XXVIII, 6 (06) S. 201 f.
- Schmidt, V., Note on a peculiar Pendant shown on three statues of Usertesen III., s. PSBA. XXVIII, 7 (06) S. 268—269.
- † Smirnof, J. J., XHM, s. Berl. Philol. Wochenschrift. 18. Aug. 06 Nr. 33/34.
- † Spiegelberg, W., Der Papyrus Libbey, ein ägyptischer Heiratsvertrag. Mit 3 Taf. im Lichtdruck. Straßburg 1907. V. 12 S. (Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg. I).
- † Urkunden des ägypt. Altertums, hrsg. v. G. Steindorff. IV. Abt. Urkunden der 18. Dynastie. Leipzig 1907. 80. Heft 9, 10 u. 11 histor. biogr. Urkunden aus der Zeit Thutmosis' III. bearb. von R. Sethe. S. 625—778. 779—854 in Aut.
- Heft 12. Histor. biogr. Urkunden aus der Zeit Thutmosis' III. u. seines Nachfolgers Amenophis' II. Bearb. v. K. Sethe. VIII S. 855—936 in Aut.
- † Urkunden, ägyptische, Griech. Urkunden B. IV, 4. Berlin 1907.
- † Wallis, E. A., The Egyptian heaven and hell. I—III Chicago 1906.
- † Wiedemann, A., Die Zeichenkunst im a. Ägypten, s. Umschau X (06) Nr. 40/41.
- Winstedt, E. O., A coptic fragment attributed to James the brother of the Lord, s. JThSt jan. 07. S. 240—248.
- Winstedt, F. O., Some Munich Coptic Fragments II., s. PSBA. XXVIII, 6 (06) S. 229—237.
- † אֵצֶר שְׂרָאֵל, An encyclopedia of all matters concerning Jews a. Judaism, in hebrew prepared . . . under the direction of I. D. Eisenstein a. I. Broyde. Letter Aleph. New-York 1906 livr. 1. IV + 32 S. 40.
- † Bloch, A., Maïmonide. Bruxelles 1907. 27 S. 80.
- † Bischoff, E., Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud u. Midrasch. Mit 12 Abb. Leipzig 1907. VIII. 172 S. 80.

- † Buber, S., *ירושלים חנוכה*, Jerusalem 1906.
- † Castiglioni, V., *Mishnaïot, testo ebraico punteggiato, con tradizione ital., ecc. Parte II. Ordine delle feste. trattato del giorno festivo.* Roma 1906.
- Cowley, A., *Bodleian Geniza fragments IV. V.*, s. JQR XIX, 74 (jan. 07) S. 250—257.
- Elbogen, J., *Studies in the Jewish liturgy*, s. JQR. XIX, 74 (jan. 07) S. 229—249.
- Ginsberg, L., *Geonic Responsa XIII—XV*, s. JQR XIX, 74 (jan. 07) S. 257—283.
- Greenstone, J. H., *The Turkoman defeat at Cairo, by Solomon ben Joseph ha-Kohen*, s. AJSL. XXII, 144—175 [Hebr. Gedicht aus d. Kairensen Genizah, samt Uebersetzung u. Anmerkungen. — G. F. Moore.]
- † Guttman, M., *מנחת חנוכה*, Csongrad 1906.
- † Hirschfeld, L., *Raschi u. seine Bedeutung f. die mündl. Überlieferung.* Frankfurt a. M. 1906. 19 S.
- Jacobs, J., *The Jewish Encyclopaedia: a guide to its contents.* New York 1906. XVIII, 162 S. 12^e.
- Jewish Encyclopaedia*, vol. 12. New York 1906.
- Lévy, J., *Le prosélytisme juif (suite)*, s. RÉJ LIII, Nr. 105. (1 janv. 07), Z. 56—61.
- † *בראשית רבא* Bereschit Rabba mit kritischem Apparate u. Kommentar v. J. Theodor. Lief. 3. Berlin 1906. S. 161—241. 8^o.
- † Maimonides' Kommentar z. Traktat Edujoth, Abschn. V u. VI. Zum ersten Male im arab. Urtext hrg. Mit verb. hebr. Übersetzung, Einl., deutscher Übers., nebst kritischen u. erläut. Anmerkgn. Von A. Garbatti. Berlin 1906. 40. 19 S. 8^o.
- † Maimonides', Moses, *Kommentar zum Mischnah-Traktat Nasir* (Abschn. I—IV). Arab. Text, nach 2 Hdschrftn. z. ersten Male hrg. unter Beifügung der verb. hebr. Übersetzung des Jakob Ibn Abbās. Von F. Weiß. Berlin 1907. 22. 26 S. 8^o.
- Moore, G. F., *Conjectanea Talmudica: Notes on Rev. 13:18; Matt. 23:35f.; 28:1; 2 Cor. 2:14—16; Jubilees 34:4, 7; 7:4*, s. JAOS XXVI, S. 315—333.
- † *מסכת פילה תענית*, Tractat Megilath Taanith aus dem babylonischen Talmud nach alten Hdschrftn. edit. u. mit Einleitung, Anmerkungen u. Register versehen von Men. Großberg. Lemberg 1905. 84 S. 8^o.
- † Matthes, J. C., *De Talmud. III*, s. StFrG 07, S. 17—40.
- † *Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung*, hrg. v. P. Fiebig. 4. *Aboda sarah: der Mischnatraktat 'Götzendienst' ins Deutsche übers. u. unter bes. Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. T. m. Anmerkgn. versehen von P. Krüger.* Tübingen 1907. V, 28 S. 8^o.
- Poznański, S., *Zu dem Sendschreiben des Nehemia Gaon* (JQR XIX, 104—106), s. JQR XIX, 74 (jan. 07), S. 399—401.
- † Rapaport, G., *Tales a. maxims from the Midrash.* London 1907. 272 S.
- Schwab, M., *Un hymne inédit*, s. RÉJ LIII, No. 105. (1. janv. 07.) S. 114—116.
- Strack, H. L., *Verloren geglaubte Teile des paläst. Talmuds wiedergefunden*, s. ThLZ XXXII, 5 (2. März 1907), Sp. 129 f.
- † *תלמוד ירושלמי סדר קטנים*. Der V. Teil des jerusalemischen Talmuds (Kodoshim). Hrg. nach e. einzigen im dreizehnten Jahrhundert geschriebenen u. im Besitze des Rabbi Jehoschua Banvensis gewesenen Handschrift, sorgfältig koupiert (sic!), korrigiert u. mit einem gründlichen logischen Commentar versehen vom Rabbiner Sal. Friedländer. Traktate Chulin-Bechoreth (sic!). Szinervaraljas 1906. X, 78. 74 S.
- Weill, J., *Un projet de traduction du Talmud au XVII^e siècle*, s. RÉJ LIII. Nr. 105. (1. janv. 07.) S. 117—119.
- Wellesz, J., *Hayyim B. Isaak Or Zarous*, s. RÉJ LIII. Nr. 105. 1. jan. 07. S. 67—84.

† Wünsche, A., *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim sur späteren legendarischen Literatur des A. T., zum ersten Male übers.* B. I. Hft. 1. Leipzig 1907. 80 S.

Barton, G. A., and Spoer, H. H., *Traces of the Diatessaron of Tatian in Harclean Syriac lectionaries*, s. JBL XXIV, S. 179—195.

† Baumstark, Griechische Philosophie u. ihre Lehren in syr. Überlieferung, s. OChr V, 1/2 (07).

† Baumstark, Zwei syr. Κοιμησις-Dichtungen auf das Entschlafen der allerseeligsten Jungfrau, s. OChr V, 1/2 (07).

† Baumstark, Frühchristlich-syr. Psalterillustrationen in e. byzant. Abkürzung, s. OChr V, 1/2 (07).

† Berenbach, Zwei antihäresianische Traktate des Melchiten Paulus er-Rāhib 1, s. OChr V, 1/2 (07).

Chabot, J.-B., *Éclaircissements sur quelques points de la littérature syriaque*, s. JA VIII, 2 (sept.-oct. 06), S. 259—293.

Cheikho, L., *Le livre inédit de St. Ephrem sur la virginité*, s. AIM X, 1 (1. janv. 07), S. 23—30.

Coudly, R. H., *The original language of the Syriac acts of John*, s. JThSt (jan. 07), S. 249—261.

Delaporte, L., *L'Évangélaire Héracléen de Homs*, s. RB, N. S. IV, 2 (avr. 07), S. 254—258.

† Hunnius, C., *Das syr. Alexanderlied. Hrsg. u. übers.* Leipzig 1907. 93 S. (Aus ZDMG.)

† Kaiser, Die syr. „Liturgie“ des Kyriakos v. Antiochia, s. OChr V, 1/2 (07).

Lagrange, J., *Les papyrus araméens d'Éléphantine (I)*, s. RB, N. S. IV, 2 (avr. 07), S. 258—271.

Ochser, Sch., *A Mandaean hymn on the soul*, s. AJSL XXII (06), S. 287—291.

Ochser, Sch., *Sidra di Nischmata*, transkrib., übers. u. mit Anmerkungen vers., s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 145—177.

† Rechtsbücher, syrische, hrsgg. u. übers. v. E. Sachau (in 3 B.). B. 1. *Leges Constantini Theodosii Leonis. Aus der röm. Hdschrft. hrsg. u. übers.* Berlin 1907. XXVI, 224 S. 80.

Scher, A., *Analyse de l'histoire de Rabban Bar 'Edta, moine nestorien du VI^e siècle*, s. ROChr 06, 4, S. 403—423.

Schliebitz, J., *Isodād's Kommentar zum Buche Hiob. Tl. I. Text u. Übersetzung.* Gießen 1907. VII, 88 S. 80. (Beiheft zu ZAW XL)

† Aliyyūn'bnū'l-Ḥasan 'El-Khasrejiyy, *The Pearl Strings; a history of the Resūliyy dynasty of Yemen. With translation etc. by the late Sir S. W. Redhouse ed. by E. G. Brown, R. Nicholson a. A. Rogers.* Vol. I. Leiden 1907. XXVII, 320 S. 80.

† Anstecher, Jon., *Die Abschnitte über die Geister u. wunderbaren Geschöpfe aus Qazwin's Kosmographie zum ersten Male ins Deutsche übertragen u. mit Anmerkgn. versehen.* (Erlang. Diss. 42 S.)

Backhsh, Sh. Kh., *Mawlānā Mu'min Husein of Yazd*, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 139—141.

Barthelemy, M., *Notice sur l'ouvrage intitulé: Der vulgär-arabische Dialekt von Jerusalem nebst Texten u. Wörterverzeichnis dargest.* v. M. Löhner 1905, s. JA VIII, 2 (sept.-oct. 06), S. 197—258.

Barthold, W., *Ilutmyš*, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 192—193.

† Brody, H., and Albrecht, K., *The New-Hebrew school of poets of the Spanish-Arabian Epoch; Selected texts, with introduction, notes and dictionary. English transl. of the introduction by Mrs. K. Albrecht.* New York 1906. X, 217 S. 80.

- Cheikhho, L., Critique d'une nouvelle publication de Ta'ālibī, s. AM X, 1 (1 janv. 07), S. 13—23.
- Cheikhho, L., Un ancien traité sur le cadran solaire, avec appendice, s. AIM X, 2 (15 janv. 07), S. 75—80.
- † Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores arabici. Ser. III. Tom. XVIII. Fasc. II. Textes. — XVIII Synaxarium Alexandrinum. T. I. Fasc. II. Textes ed. J. Forget. Paris 1907. 154 S. 8°.
- Destaing, E., Un saint Musulman au XV^e siècle, Sīdī Mḥammed El-Houwāri, s. JA VIII, 2 (sept.-oct. 06), S. 295—438.
- Dib, P., Notes sur deux ouvrages apocryphes arabes intitulés: Testament de Notre Seigneur, s. ROChr 06, 4, S. 427—430.
- † Dussaud, R., Les Arabes au Syrie avant l'Islam. Paris 1907. 178 S. mit 32 Abb. 8°.
- Fischer, A., Eine interessante algerisch-marokkanische Genetivumschreibung, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 178—185.
- Fischer, A., Noch einmal das Geschlecht der Infinitive, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 240—243.
- Fischer, A., Missellen, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 243—245.
- Goldziher, L., Die dogmatische Partei der Sālimijja, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 73—80.
- Goldziher, L., Eisen als Schutz gegen Dämonen, s. ARW X, 1 (07), S. 1—46.
- Gottheil, R., A distinguished family of Fatimide Cadis (al-Nu'mān) in the tenth century, s. JAOS XXVII, 2 (07), S. 217—296.
- † Gratzl, E., Die altarab. Frauennamen. Leipzig 1906.
- Heller, B., Encore un mot sur la légende des sept dormants, s. REJ LIII, No. 105 (1 janv. 07), S. 111—114.
- † Hirschfeld, H., Judah Hallevis' Kitab al Khazari; from the Arabic, with an introduction. New York 1906. IV, 313 S. 12°.
- Hurgronje, Sn. C., Kusejr 'Amra und das Bilderverbot, s. ZDMG LXI, 1 (07), S. 186—191.
- † Ibn Ġubayr (Ibn Giobeir), Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII. Prima traduzione, fatta sull' originale arabo da C. Schiaparelli. Roma 1906. XXVII, 412 S. 8°.
- Jewett, J. R., The Mir'āt az-Zamān, s. AJSL XXII (06), S. 176.
- † Umayyads and 'Abāsids being to the fourth part of Jurjī Zaydān's history of Islamic-civilisation. Transl. by D. S. Margoliouth. Leyden 1907. XV, 325 S. 8°.
- Leroy, L., Les synagogues des Juifs (Moïse et Eliā, d'après les traditions arabes [fin]), s. ROChr 06, 4, S. 371—402.
- † Müller, D. H., Die Mehri- u. Soqotri-Sprache. III. Šḥauri-Texte. Wien 1907. X, 168 S. (Sādarab. Expedition VII.)
- Mzik, H. v., Einiges über Marwāns II. Beinamen: al Ḥimār und al-ġa'dī, s. WZKM XX, 3 (06), S. 310—313.
- Nöldeke, Th., Aus einem Brief von — an J. Hertel, s. WZKM XX, 3 (06), S. 308—310.
- † Probst-Birabew, L'extase dans le mysticisme Musulman. Les étapes du Soufi, s. RPh 06, 11, S. 490—498.
- † Präfer, C., Ein ägypt. Schattenspiel. (Erlang. Diss., 151 S.)
- † Reckendorf, H., Mohammed u. die Seinen. Leipzig 1907. III, 134 S. (Wissenschaft u. Bildung 2.)
- Torrey, C. C., The Story of a friend in need. The Arabic text edited from the Vienna manuscript of el-Ghusūlī and translated for the first time, s. JAOS XXVI, S. 296—305.

- † The Ethiopic version of the book of Enoch. Ed. from 23 Mss. tog. with the fragmentary Greek & Latin versions by R. H. Charles. Oxford 1906. XXXIII, 238 S. 4°. (Anecdota Oxon. Semit. Series P. XL)
- Guidi, L. Textes orientaux inédits du martyre de Judas Cyrique, évêque de Jérusalem; texte éthiopien, s. ROChr 06, 4, S. 337—351.
- † Rerum aethiop. scriptores occidentales a. seculo XVI ad XIX curante C. Beccari. Vol. V. Emanuelis d'Almeida S. J. Historia Aethiopiae Lib. I—IV. Roma 1907.
-

LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF CHICAGO
1908

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

HERAUSGEGEBEN VON

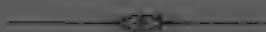
D. KARL MARTI

PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ZÜRICH

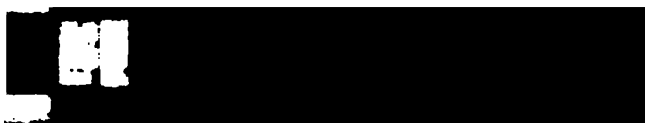
1908

ACHTUNDZWÄNZIGSTER JAHRGANG

MIT EINER TEXTABTHEILUNG



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(FORMALS J. RUCKER) • GIESSEN • 1908



*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit
Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

Inhaltsverzeichnis

| | Seite |
|--|-------------------|
| Dahse, J., Textkritische Studien. I. | I |
| Baumann, E., ףר und seine Derivate. I. | 22 |
| Küchler, F., Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament | 42 |
| Boehmer, J., Ein alphabetisch-akrostichisches Rätsel und ein Versuch es zu lösen | 53 |
| Bertholet, A., Eine crux interpretum | 58 |
| Rahlf, A., Nachwirkungen der Chronik des Eusebius in Septuaginta-Handschriften | 60 |
| „ Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung | 63 |
| Spoer, H. H., Psalm 151 | 65 |
| Nestle, E., Miscelle: Hosianna! | 69 |
| Küchler, F., Jahwe und sein Volk nach Jeremia | 81 |
| Baumann, E., ףר und seine Derivate. II. | 110 |
| Rosenberg, H., Notizen aus der tannaitischen Literatur über das Geschlecht der
hebräischen Hauptwörter | 144 |
| Miscellen: | |
| 1. Barth, J., Zu „Hosianna“ | 148 |
| Nestle, E., 2. Ein neuer Vers im Leviticus. 3. Dtn 26 17 18 4. Der Richter Elon.
5. Alttestamentliches aus altchristlichen Kalendern. 6. Eine empfindliche Lücke
in unsern hebräischen Wörterbüchern. 7. Akzent bei Maqqeph | 148 |
| 8. Marti, K., Zur Siloahinschrift | 152 |
| Dahse, J., Textkritische Studien. II. | 161 |
| König, E., Die letzte Pentateuchschicht und Hesekiel | 174 |
| Stähelin, F., Elephantine und Leontopolis | 180 |
| Caspari, W., Progressive Assimilation in II Sam 3 25 15 18 (8 18 20 7 23) | 183 |
| Batten, L. W., David's Destruction of the Syrian Chariots | 188 |
| Bertholet, A., Nochmals zu Ps 2 11 f. | 193 |
| Flaahar, M., Das Ghain in der Septuaginta. I. | 194 |
| Siemens, M., Hat J. G. Eichhorn die Conjectures von J. J. Astruc gekannt, als er
1779 seine Abhandlung über „Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut“
veröffentlichte? | 221 |
| Büchler, A., Kirchenkalender | 224 |
| Katzenstein, J., Akzent vor Maqqeph | 224 |
| Nestle, E., Miscellen: 1. Zum Text der Königsbücher in der vorlutherischen deutschen
Bibel. 2. Agag und Samuel in den Sprüchen des Bileam. 3. Num 23 19. 4. Noch
einmal Dtn 26 17 18. 5. Die Waffe des Samgar (Jdc 3 31). 6. Zu I (3) Reg 18 27.
7. Nicht nachgewiesene Bibelzitate | 225 |
| Marti, K., Zu S. 58 f. und 193 | 234 |
| Krauß, S., Städtenamen und Bauwesen | 241 |
| Spoer, H. H., Versuch einer Erklärung des Zusammenhangs zwischen Dolmen, Mal-
und Schalensteinen in Palästina. Mit 1 Textabbildung | 271 |
| Herrmann, J., Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums | 291 |
| Flaahar, M., Das Ghain in der Septuaginta. II. | 303 |
| Bibliographie vom Herausgeber | 70. 153. 235. 314 |

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis.



Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Seite

| | |
|--|----------|
| Barth, J., Zu „Hosianna“ | 148 |
| Batten, L. W., David's Destruction of the Syrian Chariots | 188 |
| Baumann, E., \aleph und seine Derivate | 22. 110 |
| Bertholet, A., Eine crux interpretum | 58 |
| „ Nochmals zu Ps 2 11 f. | 193 |
| Boehmer, J., Ein alphabetisch-akrostichisches Rätsel und ein Versuch es zu lösen | 53 |
| Büchler, A., Kirchenkalender | 224 |
| Caspari, W., Progressive Assimilation in II Sam 3 25 15 18 (8 18 20 7 23) | 183 |
| Dabae, J., Textkritische Studien | 1. 161 |
| Flashar, M., Das Ghain in der Septuaginta | 194. 303 |
| Herrmann, J., Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums | 291 |
| Katzenstein, J., Akzent vor Maqqeph | 224 |
| König, E., Die letzte Pentateuchschicht und Hesekiel | 174 |
| Krauß, S., Städtenamen und Bauwesen | 241 |
| Küchler, F., Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament | 42 |
| „ Jahwe und sein Volk nach Jeremia | 81 |
| Marti, K., Miscelle: Zur Silohinschrift | 152 |
| „ Zu S. 58 f. und 193 | 234 |
| Nestle, E., Miscellen: Hosianna! (69) — Ein neuer Vers im Leviticus (149) —
Dtn 26 17 18 (149) — Der Richter Elon (149) — Alttestamentliches aus
altchristlichen Kalendern (150) — Eine empfindliche Lücke in unsern
hebräischen Wörterbüchern (151) — Akzent bei Maqqeph (151) — Zum
Text der Königsbücher in der vorlutherischen deutschen Bibel (225) —
Agag und Samuel in den Sprüchen des Bileam (227) — Num 23 19 (228) —
Noch einmal Dtn 26 17 18 (229) — Die Waffe des Samgar (Jdc 3 31) (230) —
Zu I (3) Reg 18 37 (231) — Nicht nachgewiesene Bibelzitate (232) — | |
| Rahlf, A., Nachwirkungen der Chronik des Eusebius in Septuaginta-Handschriften | 60 |
| „ Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung | 63 |
| Rosenberg, H., Notizen aus der tannaitischen Literatur über das Geschlecht der
hebräischen Hauptwörter | 144 |
| Siemens, M., Hat J. G. Eichhorn die Conjectures von J. J. Astruc gekannt, als er
1779 seine Abhandlung über „Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut“
veröffentlichte? | 231 |
| Spoer, H. H., Psalm 151 | 65 |
| „ Versuch einer Erklärung des Zusammenhangs zwischen Dolmen, Mal-
und Schalensteinen in Palästina. Mit 1 Textabbildung | 271 |
| Stähelin, F., Elephantine und Leontopolis | 180 |

Textkritische Studien I.

Von Johannes Dahse,
Pfarrvikar in Kervenheim (Kreis Geldern).

1. Die Lage der Quellen von II Chr 32 30 33 14 nach der LXX.

Die Stelle II Chr 32 30a findet sich in der LXX in vier verschiedenen Textgestaltungen:

- | | | | | | | | | | | |
|----|-------|---------|-----------|-----|--------|-----|--------|-------|-------|----------|
| a. | αὐτὸς | Ἐξεκίας | ἐνέφραξεν | τὴν | ἐξοδὸν | τοῦ | ὕδατος | Γειῶν | τὸ | ἄνω |
| b. | " | " | " | " | " | " | " | Σειῶν | τὸ | ἄνω |
| c. | " | " | " | " | " | " | " | Γειῶν | τὴν | ἄνω |
| d. | " | " | " | " | " | " | " | τῶν | πηγῶν | τῶν ἄνω. |

Von diesen vier Formen stimmt mit dem jetzigen Hebräer überein die Form a, die wir in der ed. Sixt. lesen. Eine Bearbeitung von a ist c, die uns die Zeugen 19 108 158 Compl. bieten; auf innergriechischer Verderbnis beruht die Form b, indem, wie oft, Σ an die Stelle von Γ trat, an unserer Stelle bei B 55 121 236 Ald. Während diese drei Textgestaltungen auf denselben Hebräer zurückgehen, setzt die Form d, die sich bei 44 (71) 74 106 120 134 findet, einen andern hebräischen Text voraus, nämlich anstatt מַיִם — גֵּיּוֹן: מַיִם — τῶν πηγῶν. Diese Textgestalt hat also den Eigennamen an unserer Stelle nicht gelesen, sondern dasselbe, was 32 3 im Text des jetzigen Hebräers steht, auch hier in ihrem Hebräer gehabt. Es fragt sich nun, wo „die oberen Quellen“, die hier erwähnt werden, zu suchen sind.

Ein „oberer Teich“ wird erwähnt Jes 7 3 und 36 2: מַיִם מִן הַיַּרְדֵּן, beide Male im Hebräischen abhängig von der Wasserleitung מַיִם. In der LXX lautet die Stelle Jes 7 3: πρὸς τὴν κολυμβήθραν τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀγροῦ τοῦ γναφέως, aber Jes 36 2 ἐν τῷ ὕδραγωγῷ τῆς κολυμβήθρας τῆς ἄνω ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ ἀγροῦ τοῦ γναφέως. Wenn so an der ersteren Stelle in der LXX auch die Wasserleitung fehlt, so ist doch auch beim griechischen Übersetzer beide Male dieselbe Gegend gemeint, das geht aus der beidermaligen Hinzufügung des Walkerfeldes hervor. Diesem

„oberen Teiche“ von Jes 7 3 36 2 entspricht „der untere Teich“ Jes 22 9 Hebr. In diesem 22. Kapitel des Jesaia handelt es sich nun um dieselben Verteidigungsmaßregeln, die II Chr 32 unter Anführung der „oberen Quellen“ erwähnt sind. Letztere sind demnach mit dem oberen Teiche, der nach Jes mit einer Wasserleitung versehen war, identisch. Über die Lage dieses „oberen Teiches“ herrschen Meinungsverschiedenheiten. MARTI zu Jes 7 3 sagt: „Weder der obere Teich noch das Walkerfeld ist der Lage nach sicher bestimmt. Doch hat es das Meiste für sich, daß der obere Teich in dem von GUTHE im Süden des späteren Käsemachertals aufgedigten Teiche, der nordöstlich vom jetzigen Siloa-teich liegt, wiedergefunden ist. Von diesem Teiche führt ein Kanal zur Stadt hinaus nach den heutigen Gärten der Silwaner.“ „Dagegen spricht nichts dafür, daß der obere Teich mit der birket-el-māmilla im Westen der Stadt gleichzusetzen sei, und daß der Angriff von Norden zu erwarten war, zwingt nicht dazu, im Norden den Teich zu suchen; der Wasservorrat war im Süden viel besser geborgen.“ Und zu Jes 36 2 lesen wir bei MARTI: „Da der Rabsake von Südosten kommt, kann er sehr wohl im Süden vor der Stadt erscheinen.“ Diese Ausführungen MARTIS richten sich gegen die Auffassung, die GUTHE in der PRE Bd. VIII in dem Artikel „Jerusalem“ vertritt, wo er auf S. 681 sagt: „Der obere Teich Jes 7 3 36 2 scheint nach der letzteren Stelle im Norden oder Nordwesten der alten Stadt gelegen zu haben; denn die Soldaten Sanheribs haben sich bei ihm aufgestellt, und feindliche Heere konnten die Stadt nur von Norden oder Nordwesten mit Erfolg bedrohen, weil sie auf allen andern Seiten durch die tiefen Täler geschützt war. Es liegt daher nahe, diesen Teich entweder in dem heutigen Mamillateich westlich vom Jafatore oder in dem sogenannten Hiskiateich (diese Benennung rührt von europäischen Forschern her), der Birket-Hammām Baṭrak (Patriarchenteich) wiederzufinden. Da der alttestamentliche Name einen unteren Teich voraussetzt (vgl. Jes 22 9), so hat man häufig den Mamillateich als den oberen und den Hiskiateich als den unteren bezeichnet; jener führt in der Tat diesem seine Wasser durch eine Leitung zu. Die jetzigen Anlagen sind nicht alt. Ein Beweis für diese Vorschläge ist unmöglich.“

Zunächst ist es möglich zu zeigen, daß die Auffassung von MARTI falsch ist. Er sagt, daß von seinem „oberen Teich“ im Süden des Käsemachertales ein Kanal zur Stadt hinausführt. Der Kanal des oberen Teiches hatte aber den Zweck, das Wasser in die Stadt hinein-, und nicht es aus ihr hinauszuführen. Das ergibt sich klar, wenn man die Stellen Jes 22 9—11 II Reg 20 20 II Chr 32 2—5 30, die alle, auch nach

MARTI, von den Maßregeln handeln, die Hiskia zum Schutze der Stadt getroffen hat, mit einander vergleicht. Die Parallelstelle in II Reg nämlich sagt: ... ὅσα ἐποίησεν, τὴν κρήνην καὶ τὸν ὕδραγωγόν, καὶ εἰσήνεγκεν τὸ ὕδωρ εἰς τὴν πόλιν. Danach kann unmöglich der obere Teich innerhalb der Stadt im Süden des Käsemachertales gelegen haben. Es muß sich vielmehr um einen Teich handeln, der außerhalb gelegen war und dessen Wasser nun in die Stadt geleitet wurde. Von solch einer Maßregel ist nun aber gerade an der Stelle Jes 22 9—11 genauer die Rede. Da heißt es Jes 22 9 ἀπέστρεψεν τὸ ὕδωρ τῆς ἀρχαίας κολυμβήθρας εἰς τὴν πόλιν und 22 11 καὶ ἐποίησατε ἑαυτοῖς ὕδωρ ἀνὰ μέσον τῶν δύο τειχῶν ἐσώτερον τῆς κολυμβήθρας τῆς ἀρχαίας. Auch hier haben wir Differenzen zwischen Hebräer und Griechen. Denn im Hebräischen ist an der ersten Stelle nicht vom „alten“, sondern vom „unteren“ Teiche die Rede, und als Verbum ist נָאָם gebraucht, die Stelle lautet wörtlich: ihr sammeltet das Wasser des unteren Teiches, d. h. ihr sammeltet das Wasser in den unteren Teich. Der Grieche gibt nun 22 9 in seinem Texte nicht, wie der Hebräer, den Endpunkt der Wasserleitung, den unteren Teich, an, sondern den Anfang derselben, den alten Teich außerhalb der Stadt (vgl. 22 11) und fügt dann 22 9 zur Erklärung hinzu εἰς τὴν πόλιν. Demnach liegt der „untere Teich“ innerhalb der Stadt und der „alte Teich“ ist der „obere Teich“ außerhalb derselben. Wo liegt nun der untere Teich? Er kann nicht im Süden des Käsemachertales seinen Platz gehabt haben, wie man zuerst meinen könnte. Denn dann haben wir keinen Platz für den „oberen Teich“ mit dem „Walkerfeld.“ Wäre etwa die sogenannte Marienquelle der obere Teich und der sogenannte Siloahtich der untere, wo bliebe dann bei diesem oberen Teich Platz für das Walkerfeld? Dann spricht aber noch ein zweiter Grund dagegen, daß der untere Teich im Tyropoeon gelegen hat. Denn es heißt II Chr 32 4 in der LXX von Hiskia: ἐνέπραξεν τὰ ὕδατα τῶν πηγῶν καὶ τὸν ποταμὸν τὸν διορίζοντα διὰ τῆς πόλεως. Nach der LXX fließt der Nachal, der verschüttet wird, nicht wie beim Hebräer „durch das Land“ (was heißt das überhaupt? das tut doch jeder Nachal!), sondern durch die Stadt. Dann kann er aber nur durch das Tyropoeontal geflossen sein und demnach ging des Hiskia Bestreben nicht dahin, dort Wasser zu sammeln, sondern zu verschütten. Wir müssen also für den unteren Teich einen anderen Platz suchen. Nun liegt nach Jes 22 11 in Verbindung mit 22 9 der untere Teich, in den das Wasser des alten oder oberen Teiches gesammelt wird, ἀνὰ μέσον τῶν δύο τειχῶν. Nach dem v. 10 desselben Kapitels sind aber zur selben Zeit, als an den Wasseranlagen

gebaut wurde, auch an der Stadtmauer Befestigungen angelegt worden, nämlich die II Chr 32 5 (also auch im Zusammenhang mit der Ordnung der Wasserverhältnisse) erwähnte „andere Mauer“ — ποτεῖσιμα ἄλλο, die sich תַּחַת־עֵצָה — ἐξω befindet. Nach GUTHE, Artikel Jerusalem S. 679, ist dies die zweite Mauer des JOSEPHUS, die bei dem Tor Gennath, das zur ersten Mauer gehörte, begann und in einem Bogen die nördliche Gegend einschloß. Zwischen dieser Mauer und der ersten Mauer liegt nun aber der heutige Hiskiateich. Demnach muß er der untere Teich sein, in den das Wasser des alten oder oberen Teiches, d. h. aber des heutigen Mamillateiches durch eine Wasserleitung geleitet wurde. Es muß daher dort, wo die jetzigen, nach GUTHE nicht alten Anlagen sind, schon ältere gegeben haben. Wir haben somit doch einen Beweis für die Identität des Mamillateiches und des Hiskiateiches mit dem oberen und unteren Teiche des AT. Die LXX hat ihn uns geliefert.

Nun heißt das Gewässer, das in den Handschriften 44 (71) 74 106 120 134 an der Stelle II Chr 32 30 die oberen Quellen genannt wird, im Hebräischen Gichon, muß also zu einer gewissen Zeit diesen Namen getragen haben, dann kann aber der Gichon nicht mit der Marienquelle im Kidrontal identisch sein. Wenn GUTHE S. 670 sagt: „Der Gichon war nach II Chr 33 14 ‚im Tal‘, d. h. im Kidrontal“, so ist dagegen zu erwähnen, daß mit „Nachal“ doch auch andere Täler bezeichnet wurden, z. B., wie wir schon sahen, II Chr 32 4 LXX ein Tal in der Stadt. Der Nachal hier braucht also nicht das Kidrontal zu sein, sondern mit dieser Bezeichnung kann ebensogut auch jenes Tal im Nordwesten der Stadt gemeint sein. Nach Westen weist doch auch der Umstand, daß die dort befindliche Höhe nach GUTHE 69 1/2 zur Zeit der Kreuzfahrer „Berg Gichon“ genannt wurde. Ist aber der Gichon mit dem „oberen Teich“ identisch, so muß man außer von einem oberen Gichon auch von einem unteren Gichon sprechen. Das tut z. B. auch THENIUS, Komm. z. d. Königen, S. 409 (vgl. auch seine Karte). Auch nach ihm ist der obere Gichon der Mamillateich. Als unteren Gichon aber bezeichnet er nun nicht den Hiskiateich, sondern den Sultansteich. Daß letzteres aber falsch ist, ergibt sich aus Folgendem. Nach der schon erwähnten Stelle II Chr 33 14 baut Hiskia eine Mauer außerhalb der Stadt Davids מִצְרָה לְגִיחֹן. Wenn an der Stelle II Chr 32 30 מִצְרָה לְעִיר דָּוִד heißt „nach der Westseite der Stadt Davids“, so ist 33 14 nicht, wie KAUTZSCH übersetzt, durch „westwärts nach dem Gichon“, sondern mit BENZINGER durch „westwärts vom Gichon“ oder „an der Westseite vom Gichon“ wiederzugeben. Wäre nun der untere Gichon der Sultansteich, so müßte Hiskia westlich von ihm

eine Mauer gebaut haben; dies ist jedoch unmöglich. Überhaupt ist ja nach GUTHE S. 691 jener Sultansteich erst 1176 durch den Franken Germanus angelegt worden. Dann kann aber der untere Gichon nur der Hiskiateich sein, und westlich von ihm befindet sich ja die zum Fischtor führende Mauer. Ist dies aber richtig, dann kann auch die Stadt Davids, von der II Chr 33 14 die Rede ist, nicht auf dem Osthügel, sondern muß auf dem Westhügel von Jerusalem gelegen haben. Denn πρὸς λίβα τῆς πόλεως Δαυὶδ leitet Hiskia das Gichonwasser und an der Nordwestecke des Westhügels liegt der Hiskiateich. Wenn wir nun an der Stelle 33 14 in den meisten Handschriften der LXX für $\eta\gamma\gamma\eta$ lesen ἀπὸ λιβὸς κατὰ νότον, so kann dies nicht ursprünglicher LXX-Text gewesen sein. Denn λίψ bezeichnet dasselbe wie νότος, vgl. Num 2 10, wo die Handschriften X 15 16 29 30 52 55 64 73 77 82 83 131 und Ald. Lips. Cat. N. πρὸς νότον, die übrigen πρὸς λίβα lesen, und VII 85 130 Lips. λίβα als Randlesart zu νότον bieten; „von Süd-Westen nach Süd-Westen“ aber ist Unsinn. So wird hier ἀπὸ λιβός und κατὰ νότον je eine aus verschiedener Auffassung des Hebräischen entspringende Übersetzung des $\eta\gamma\gamma\eta$ sein. Dann hat aber auch hier in der Vorlage der ursprünglichen LXX die Bezeichnung $\eta\gamma\gamma\eta$ gefehlt, wie dieser Name auch 32 30 bei der Handschriftengruppe 44 (71) 74 106 120 134 sich nicht findet. Die Rezension 19 108 121 Compl. hat dann aber in ihrem Hebräer das hier wie 32 30 später eingesetzte Gichon gelesen und fügt es zu der Doppelübersetzung ἀπὸ λιβὸς κατὰ νότον mit τοῦ Γειῶν hinzu, was B* verkürzt in ἀπὸ λιβὸς κατὰ Γιόν. Demnach kann aus den Himmelsrichtungen ἀπὸ λιβὸς κατὰ νότον kein Grund gegen unsere Auffassung dieser Stelle beigebracht werden. Es bleibt vielmehr dabei, daß die hier erwähnte Mauer sich an der Westseite des Hiskiateiches befand, daß dieser der untere Gichon ist, und daß die Stadt Davids, von der 32 30 33 14 die Rede ist, auf dem Westhügel, und nicht auf dem Osthügel gelegen hat.

2. Die Aussendung der Vögel Gen 8 6–12.

An der Stelle Gen 8 7 fehlt auffallenderweise bei der Aussendung des ersten Vogels, des Raben, in unserem massor. Text die Angabe des Motivs, in der LXX finden wir es dagegen hinzugefügt. Mit Recht hat man aus jenem Fehlen des Motivs in 8 7 geschlossen, daß die Aussendung des Raben hier nicht an richtiger Stelle stehe. Dafür haben wir nun, was bisher nicht beachtet ist, einen urkundlichen Beweis. In dem LXX-Kodex M sind nämlich die fünf Linien von ἀπεστείλε τον

κορακα 87 bis απεστειλε 88 mit Obelen versehen. Demnach hat es eine Textgestalt gegeben, die die Aussendung des Raben nicht an dieser Stelle erwähnte. Auf solch' eine Textgestalt geht aber der griechische Text der Handschriften¹ dtxdz zurück. Bei diesen haben wir zunächst in 88 nicht das auf eine vorhergehende Aussendung des Raben bezügliche οπισω αυτου, sondern das auf Noah sich beziehende παρ' αυτου (dasselbe auch apr Lect.-Pal.; Phil. Chr.). Während dann im massor. Text auf die Aussendung des Raben die Aussendung der ersten Taube ohne Angabe der Zeitdifferenz folgt, und es dann doch 810, bei der Aussendung der zweiten Taube, heißt, als ob schon eine ähnliche Zeitangabe vorhergehe: „er wartete noch sieben andere Tage“, finden wir in der Textgestalt von dtxdz nichts von dem hebräischen דִּנְיָמ und nichts von dem griechischen textus receptus ετερας παλιν, sondern es heißt einfach επισχων επι επτα ημερας εξαπεστειλεν την περιστερην (ebenso a bw; eine Äthiop. Hdschr. Chr.; das ετερας lassen auch fehlen ehi*jlmo² Äthiop. Hdschriften, Arm. Lect.-Pal., das παλιν gp). 812a lautet dann in der Textgestalt von dtxdz και επισχων επι επτα ημερας ετερας εξαπεστειλεν την περιστερην, also ohne παλιν (ebenso a p w Sahid von 1892 ed. MASPÉRO, Lect.-Pal., Chr.; bei x und Äthiop. fehlt auch ετερας; bei ejns Armen. steht παλιν, aber fehlt ετερας³). In dieser Textgestalt von dtxdz ist also 88 810 und 812 jedesmal von der Aussendung der Taube die Rede, ohne daß in den vv. 10 und 12 sich eine Andeutung von der schon vorangegangenen Taubenaussendung fände. Da kommt doch von selbst die Vermutung, daß dieser Text eine Erinnerung an einen älteren bewahrt hat, in dem an zweiter und dritter Stelle nicht von einer Taube die Rede war, sondern von einem andern Vogel. Daß diese ältere Textgestalt die babylonische ist, bedarf keines Beweises. Denn da ist ja die Reihenfolge: „Als der siebente Tag herankam, ließ ich eine Taube heraus ich ließ eine Schwalbe heraus ich ließ einen Raben heraus ... und er kehrte nicht zurück.“ Nun haben wir bezüglich des Raben in der gesamten LXX-Überlieferung und in der syrischen Übersetzung die Angabe: er kehrte nicht zurück, also genaue Übereinstimmung mit der babylonischen Form. Liegt hier aber Abhängigkeit vom babylonischen Bericht und also ein älterer Text als der des jetzigen Hebräers vor, so werden wir annehmen dürfen, daß die sich in

¹ Hier und in der folgenden Studie werden die griechischen Handschriften nach der neuen Cambridger Genesis-Ausgabe zitiert; über die Art der Bezeichnung vgl. die Vorbemerkung zu Studie 5.

² παλιν steht bei t!

dem Text dtxd₂ zeigende Erinnerung an den babylonischen Text 8 8 10 12 ebenfalls eine ältere Stufe repräsentiert als der dort in sich selbst widerspruchsvolle massor. Text. Wie der Text von dtxd₂ zeigt, ist die babylonische Form zunächst derartig umgewandelt worden, daß an die Stelle der Schwalbe 8 10 und des Raben 8 12 die Taube trat; die dadurch von der Stelle 8 12 verdrängte Rabenaussendung mit dem richtigen ουχ geriet dann fälschlich an die Stelle 8 7, wo dann später das נל ausgemerzt wurde.

3. Die Dauer der Sintflut.

In betreff der Dauer der Sintflut ist man noch zu keinem übereinstimmenden Ergebnis darüber gekommen, ob es sich um Sonnen- oder Mondjahre, um welche Monatsreihe es sich handelt und wie die Differenzen des hebräischen und griechischen Textes zu erklären sind. Merkwürdigerweise hat man bei der Erörterung dieser Fragen noch gar nicht sämtliche vorhandenen Parallelberichte zur Erklärung herangezogen. Man begnügt sich gewöhnlich mit der Angabe, daß die LXX an den Stellen 7 11 8 4 eine Korrektur biete, erwähnt aber nicht die in der ed. Compl. an der Stelle 8 14 vorliegenden Varianten, trotzdem diese doch durch ihre Übereinstimmung mit dem Buche der Jubilaeen wenigstens einer Erwähnung wohl wert wären. Folgende Tabelle gibt die in Betracht kommenden verschiedenen Lesarten, wobei für die LXX die neue große Cambridger Ausgabe, für das Buch der Jubilaeen LITTMANNs Übersetzung benutzt ist.

| Gen. | Mass.
Text | ol
λοιροι | Gewöhnl.
LXX | Handschriften:
bdgpw ₂ | Buch der
Jubilaeen |
|----------|---|--------------|-----------------|--|-----------------------|
| 7 11 ff. | {Einzug in die Arche
Schließung der Arche
Anfang der Flut | 17/II | 17/II | 27/II | 1/II—16/II |
| | | | | | 27/II |
| | | | | | — |
| 8 4 | Landung | 17/VII | 17/VII | 27/VII | — |
| 8 5 | Hervortreten der Gipfel | 1/X | 1/XI | 1/X (ebenso
ai*jkrtx) | 1/X |
| 8 13 | Gewässer versiegt | 1/I | 1/I | [„Im ersten
Monat“ Compl.
DE bdm o*tw] | 1/I |
| 8 14 ff. | {Erde ganz trocken
Öffnung der Arche
Auszug aus der Arche | 27/II | 27/II | 17/II (ebenso
Lkl) | 16/II |
| | | | | 27/II (ebenso
Lklx) | 27/II |
| | | | | 1/III (ebenso
klmoz) | 1/III |
| | | | | (nicht Compl.)
und bw | |

Irrtümlicherweise geben außerdem 7 11 die Zeugen Eibry Äthiop. das Jahr 601 an und im selben Verse schreibt j fälschlich den o' (anstatt λ₆) das Datum 17 zu; und endlich übersetzen ILGEN und VATER 8 5 fälschlich „am 11/X.“ Andere offenbare Schreibfehler übergehe ich.

Ein Blick auf unsere Tabelle zeigt, welch' interessante Varianten die Spalten 4 und 5 bieten. Diese beiden stehen in enger Beziehung zu einander und vertreten eine reichere Tradition, als uns von den andern Zeugen geboten wird. Vielleicht können wir nun aus dem Buche der Jubilaeen näheren Aufschluß über die Art der Jahre und Monate, die in ihm und dann auch in dem Text von b_{dg}p_wd_z gemeint sind, gewinnen.

An den Schluß des Sintflutberichtes knüpft das Buch der Jubilaeen die Einsetzung des Wochenfestes an. Es heißt dort 6 17 „in diesem Monat“ d. i. aber der dritte Monat, soll man es begehen. Der Monat des Wochenfestes ist aber der Monat Sivan, also handelt es sich nach Auffassung des Buchs der Jubilaeen in der Sintflutgeschichte um die Monatsreihe, die mit Nisan beginnt. Der in dem Sintflutbericht vorkommende zweite Monat ist also der Ijjar. Dieselbe Art der Monatsrechnung zeigt sich Jub. 34 18, wo für den Versöhnungstag das Datum 10/VII genannt wird; jener Tag wird dort in Beziehung gesetzt zur Klage Jakobs über Joseph. Was nun die Jahre anlangt, so rechnen die Jubilaeen nach Sonnenjahren von 364 Tagen 6 32 und polemisieren gegen diejenigen, die die Monate, Sabbate, Feste und Jubiläen auflösen, weil sie dem Monde folgen, der die Zeit verdirbt und von Jahr zu Jahr 10 Tage vorgeht 6 36 37. Solch ein Sonnenjahr lang hat nun aber nach den Jubilaeen die Sintflut gedauert. Dieselben Anschauungen haben wir in dem Buche Henoch. Dort heißt es 106 15 in der Noahlegende: „Eine Sintflut und ein großes Verderben wird ein Jahr hindurch kommen.“ Auch hier ist ein Sonnenjahr gemeint, vgl. 74 10 12 75 2 82 4 6 11. Das Buch Henoch vertritt nun aber ebenso wie das der Jubilaeen palästinensische Tradition. Dann ist es aber nicht erst der griechische Übersetzer gewesen, der „vom ägyptischen Jahr von 365 Tagen ausgehend 7 11 8 4 geradezu den 27. Tag eingesetzt hat“ (DILLMANN), sondern es handelt sich bei der Annahme von einem Sonnenjahr um eine ältere Anschauung. Daß auch in unserm Hebräer eine Rechnung nach Sonnenjahren steckt, zeigen doch deutlich die 150 Tage, die sich in dem massor. Text 7 24 und 8 3, wie in den Jubilaeen 5 27 („fünf Monate, 150 Tage“) finden. Es sind hier sogenannte „Sonnenmonate“ von 30 Tagen gemeint, wie es auch der Fall ist Henoch 74 11 78 15, nach welchen Stellen „der Überschuß der Sonne“ über den Mond 6 Tage im Jahr beträgt. Hat aber so, auch

nach dem Hebräer, die Flut gerade ein Sonnenjahr gedauert, so muß ursprünglich an den Stellen 7¹¹ und 8¹⁴ dasselbe Datum gestanden haben. Es fragt sich, mit welcher von beiden Stellen nachträglich eine Änderung vorgenommen worden ist. In dem *textus recept.* der LXX wird an allen in Betracht kommenden Stellen nur der 27. Tag genannt. Dagegen sind dem Buche der Jubiläen und auch dem Texte von *bdgpwdz* beide Daten bekannt. Denn in dem letztgenannten heißt es ἐξῆρανθῃ ἡ γῆ am 17/II und die Öffnung der Arche erfolgte am 27/II. Und im Buche der Jubiläen sind ebenfalls diese beiden Ereignisse, die im Hebräer auf dasselbe Datum fallen, verschiedenen Tagen zugewiesen: die Erde ist trocken am 16/II und die Arche wird geöffnet am 27/II. Während nun aber der Einzug aller lebenden Wesen in die Arche nach *bdgpwdz* (und auch den andern LXX-Handschriften) am 27/II und nach dem Hebräer am 17/II stattgefunden hat, läßt das Buch der Jubiläen ihn vom 1/II bis zum 16/II erfolgen. Merkwürdigerweise beginnt dann aber, nach dem LITTMANN'S Übersetzung zugrunde liegenden Text, die Flut nicht am 17/II, sondern erst am 27/II. Wenn nun aber der Einzug in die Arche am 16/II beendet ist, so wird doch auch im Jubiläenbuch ursprünglich am 17/II die Flut begonnen haben. RÖNSCH, Das Buch der Jubiläen, S. 241 gibt auch wirklich für unser Buch als Datum für den Eintritt der Flut den 17/II 1308 an, auch ist nach ihm am 17/II 1309 die Erde trocken. Auf welchen Handschriften seine Angaben beruhen, kann ich nicht ausmachen. Daß aber dem Verfasser des Jubiläenbuches der 17/II als Beginn der Sintflut feststand, folgt klar daraus, daß er Kap. 3¹⁷ als den Tag des Sündenfalls ebenfalls den 17/II angibt, offenbar doch als Analogie zum Beginne der Sintflut. Stimmen aber so in dem Anfangsdatum Hebräer und Jubiläenbuch überein, so werden wir für Gen 7¹¹ das Datum 17/II als gesichert annehmen dürfen. Dann aber folgt, daß das Datum Gen 8¹⁴ im Hebräer nicht ursprünglich ist, daß hier die Rezension *bdgpwdz* das Ursprüngliche 17/II bewahrt hat. Ist dieses Datum hier aber ursprünglich, dann auch die diesem Texte mit dem Jubiläenbuche gemeinsamen Angaben: der Zusatz 8¹⁴ καὶ ἐβδομῇ καὶ εἰκαδὶ τοῦ μηνὸς ἀνεώξεν τὴν κιβωτὸν und der Zusatz 8¹⁹ ἐν μᾶ τοῦ μηνὸς τοῦ τρίτου. Aus diesem Texte ist durch Verkürzung der jetzt im Hebräer vorliegende Text entstanden, von den drei vorliegenden Daten hat er das mittelste genommen und dadurch das Plus von 10 Tagen erreicht.

Bisher haben wir festgestellt, daß für Gen 7¹¹ der 17/II, für Gen 8¹⁴ zwei Daten mit verschiedenen Ereignissen, der 17/II und der 27/II, und

für Gen 8 19 der 1/III als ursprüngliche Daten anzunehmen sind. Im Buche der Jubiläen ist nun sekundär die Angabe für den Einzug in die Arche 1/II—16/II, da sie offenbar das im Hebräer an einem Tage stattfindende Ereignis durch Verteilung auf einen längeren Zeitraum glaubwürdiger machen will, und ebenfalls das Datum 16/II für das Trockensein der Erde. Sekundär ist bei dem Texte b_{dg}p_wd₂ Gen 7 11 das Datum 27/II. Es beruht auf einer Anschauung, die die Öffnung der Arche Gen 8 14 als Endtermin der Flut faßte und demgemäß die Schließung der Arche und den direkt darauf folgenden Beginn der Flut genau ein Jahr vorher sein ließ. Auch im Buche der Jubiläen ist nach LITTMANN'S Übersetzung die Arche gerade ein Jahr lang geschlossen. Sekundär sind in dem gewöhnlichen Texte der LXX die Angaben 7 11 8 4 8 14 und auch Gen 8 5 das Datum 1/XI, das aus einer unrichtigen Beziehung des Zahlworts zu erklären ist, wie wir sie in etwas anderer Weise noch bei VATER und ILGEN fanden. Ebenfalls aus solch einer Ungenauigkeit erklärt sich die gekürzte Angabe Gen 8 13 bei DE b_dm_o*t_w. Die Änderung des Datums Gen 8 4 beim Griechen erfolgte natürlich gleichzeitig mit der von Gen 7 11.

Anmerkung. Ich mache auf folgende Notiz von HOLMES zu Gen 7 11 aufmerksam. Codex 64 *marg*o hat *excis*is reliquis — ιγυκτιους — ων κη. HOLMES fragt: *Faitne κατ' αἰγυκτιους μην ημερων κη?* Gewöhnlich wird der Monat der Ägypter zu 30 Tagen angegeben; ist vielleicht auch sonst noch für ihn eine Dauer von 28 Tagen bezeugt?

4. Zur Reihenfolge der 10 Gebote.

Über die Reihenfolge des 6. 7. und 8. Gebotes in den LXX-Zeugen finden sich in den Erklärungen zu Ex 20 13—15 ungenaue Angaben. HOLZINGER, Exodus S. 67 sagt, es habe LXX B die Reihenfolge VII VIII VI, A und F VI VIII VII, PHILO VII VI VIII. Die Angabe über A und F ist unrichtig. SWETE, *Introd. to the O. T. in Greek* S. 234 verweist für die von B gebotene Reihenfolge auf Lk 18 20 Rm 13 9 Jak 2 11 und PHILO; genauer hätte er erwähnen müssen, daß B und die genannten Zeugen in der Voranstellung des Verbotes des Ehebruchs übereinstimmen, daß B sich aber von ihnen dadurch unterscheidet, daß er das Verbot des Tötens am Schlusse hat. Ich gebe im Folgenden das vollständige handschriftliche Material nach HOLMES.¹

¹ Die Lesart der Handschriften 15 71 76 läßt sich nach den Angaben von HOLMES nicht feststellen.

| | Mord,
Ehebruch, Diebstahl | Ehebruch,
Mord, Diebstahl | Ehebruch,
Diebstahl, Mord |
|-------|---|---|--------------------------------|
| Ex 20 | 1. AFM 18 19 25 29
52 55 58 59 64 72
83 85 106 108 128
131 134 | 14 16 30 57 73 75 77
78 130 136 | B 32 53 56 74 82 84
118 129 |
| | 2. Mt 5 21 27 19 18
(Mk 10 19) | Lk 18 20 Rm 13 9
Jak 2 11 | — |
| | 3. JOSEPHUS | PHILO, CLEM. ALEX.,
THEOPH. | — |
| Dtn 5 | AF und die neben-
stehend nicht ge-
nannten Minuskeln | BN 19 44 54 74 75
76 106 108 118
134 Arm. | |

Die an der Exodus-Stelle mit B übereinstimmenden Minuskeln sind e sil. geschlossen. Von ihnen können aber die Angaben über 53 56 129 auf Glaubwürdigkeit Anspruch erheben, denn diese Zeugen bilden die häufig in der großen Cambridger Genesis-Ausgabe vorkommende Gruppe fir, mit deren Lesarten auch sonst B übereinstimmt. Diejenige Rezension, die im Exodus die Reihenfolge „Ehebruch, Mord, Diebstahl“ hat, ist in der Genesis vertreten: in der Oxforder Ausgabe durch die Handschriften 14 16 18 25 32 38 57 64 73 77 78 79 131, in der Cambridger durch egj, bei DE LAGARDE durch mt. Welche Rezensionen bei den verschiedenen Gruppen vorliegen, wird die folgende Studie ergeben.

5. Die Rezensionen der griechischen Genesis auf Grund der Varianten zu Cap. 42.

Vorbemerkung. In der neuen Cambridger Genesis entsprechen die für die Minuskeln gebrauchten kleinen Buchstaben folgenden Ziffern bei HOLMES:

a = 15 e = 52 i = 56 m = 72 q = 120 u — y = 121
b = 19 f = 53 j = 57 n = 75 r = 129 v — a2 = Forts. v. E
c = 38 g = 54 k = 58 o = 82 s = [131] w — c2 = 135
d = 44 h = 55 l = 59 p = 106 t = 134 x — d2 = 61

In der Genesis-Ausgabe von DE LAGARDE ist: m = 25, t = [130].

Der Cambridger Codex s wird im Vorwort von HOLMES 131, im *Apparat aber gewöhnlich 130*, und DE LAGARDE's Codex t im *Vorwort von HOLMES 130*, im *Apparat gewöhnlich 131* genannt; ich gebe

mit Absicht immer die Angaben des Apparats. Bei dem Codex c = 38 — Escorial Y II 5 muß den Cambridger Herausgebern ein Versehen passiert sein, denn nach ihnen soll dieser Codex Gen 43 beginnen und 14 13—16 15 defekt sein, bei HOLMES wird aber Codex 38 sowohl in dem letztgenannten Abschnitt wie in den ersten Kapiteln der Genesis zitiert.

Es ist bisher noch nicht der Versuch gemacht worden, durch Ordnung der Varianten der griechischen Genesis-Handschriften ein Urteil über die in den Handschriften nachzuweisenden Rezensionen der griechischen Genesis zu gewinnen. Ich habe für das letzte Drittel der Genesis den Versuch gemacht und gebe im Folgenden zur Probe für Cap. 42 eine Klassifikation des von der neuen Cambridger Ausgabe gebotenen Variantmaterials. Auf die sich leider sehr häufig findenden Widersprüche zwischen der großen Oxforder und der neuen Cambridger Ausgabe gehe ich hier nicht ein. Glücklicherweise werden die Lesarten der gefundenen Rezensionen durch die Ungewißheit, in die man dadurch versetzt ist, selten in Frage gestellt, für die Feststellung der Lesart einer einzelnen bestimmten Handschrift ist es aber sehr bedauerlich, daß die Cambridger Herausgeber nicht durch irgend ein Zeichen darauf hingewiesen haben, daß ihre Kollation trotz des Abweichens der Oxforder Ausgabe auf Genauigkeit Anspruch hat. Leider findet sich nämlich nicht immer das Richtige in der neuen Ausgabe.

Zunächst hebt sich nun eine Handschriftengruppe ab, die eine auffallende Übereinstimmung mit unserm Hebräer zeigt, wenn die meisten andern LXX-Handschriften von ihm abweichen. Diese Gruppe wird gebildet aus den Handschriften **ackmosxc2**, zu denen gelegentlich noch andere treten, die dann jedesmal von mir in Klammern hinzugefügt sind. Gemäß jener Übereinstimmung mit dem Hebräer haben wir bei dieser Gruppe

1. Zusätze: 42 1 + Ιακωβ **acsxc2** (egijt); v. 2 + και ευτεν **ackmxc2**; v. 2 + εκειθεν **acmoc2** (qu; an anderer Stelle x); v. 4 + Ιακωβ **acmosxc2** (Dl Arm sub *; nach HOLMES auch 56 76); v. 11 + ημεις υιοι ενος ανδρος εσμεν c, + ημεις εσμεν kx, + ημεις **amc2**; v. 13 + ημεις υιοι ενος ανδρος **mxc2**, + ημεις υιοι ενος ανθρωπου k, + ημεις ενος ανδρος υιοι c, + υιοι ενος ανδρος ao; v. 18 + Ιωσηφ **amosxc2** (DF^b 56 76) an anderer Stelle c; v. 26 + αυτων **acmosxc2**; v. 27 + και **ackox** (L bw).

2. Weglassungen: v. 5 εις Αιγυπτον **cmox** (A bvw); v. 27 αυτου **amoc2** (bvw); v. 33 του οικου **aksc2** (A flna2).

3. Dem Hebräischen besser entsprechende Stellung: v. 15 μη ελδη ackmoxc₂ (dfinp); v. 17 τρεις ημερας acmoxc₂; v. 24 απ' αυτων τον Συμεων ackmoxc₂; v. 28 απεδοθη το αργυριον μοι [μου] ksxc₂[m], απεδοντο αργυριον μου a (απεδοθη μοι το αργυριον μου bc, απεδοθη το αργυριον ο); v. 32 δωδεκα εσμεν αδελφοι acmosxc₂; v. 32 σημερον vor μετα ackmoxc₂ (f); v. 33 αδελφον υμων ενα amox (DF^b, a¹ dpt).

4. Dem Hebräischen besser entsprechende Übersetzung: v. 16 λαβτω ackoxc₂ (Fb¹); v. 21 και ειπαν mox (Erv^m), και ειπον ac (bw).

5. Sonstige Besonderheiten: v. 6 επι προσωπον επι της γης aoxc₂ (i*), v. 38 το γηρας μου ackmoxc₂ (egjva₂).

Von Besonderheiten einzelner Codices dieser Gruppe sind hervorzuheben:

1. Bei codex a: v. 11 ανθρωπου ενος; εσμεν ειρηνικοι (ο); ουκ εσμεν; v. 19 αδελφοι εις εξ υμων κατασχ.; υμεις δε βαδισατε και αγορασατε (letzteres auch E); v. 21 ναι εν αμαρτιας (so a allein von unserer Gruppe); v. 27 ελυσε δε . . . και; v. 33 γνωσομεθα (A); v. 38 εις αδην.

2. Bei codex k: v. 7 + αυτους (D¹); v. 10 + προς αυτον; v. 13 ημεν οι παιδες σου αδελφοι; + ημων μενει; v. 16 φανερον γενεσθαι το ρημα; om ει μην (E cf); v. 37 + μοι.

Neben dieser Gruppe fallen deutlich zwei andere ins Auge, die offenbar besondere Rezensionen darstellen, siehe dafür zunächst v. 6 LXX της γης; r(k) πασης (της) γης; egj της Αιγυπτου; v. 37 LXX αναξω αυτον; ir (Dch) αξω αυτον; ej αυτον αξω.

Es sind dieselben Gruppen, die wir oben schon kennen gelernt haben. Von ihnen zeigt die Gruppe θg], wozu außerdem bei DE LAGARDE mt, bei HOLMES 14 16 18 32 38 64 73 77 78 79 gehören, folgende Besonderheiten:

1. Häufige Veränderungen hinsichtlich der Pronomina, Präpositionen, Konjunktionen und sonstiger Partikel: v. 7 εις προσωπον 14 16 77 131; v. 10 ου statt ουχι egj; v. 27 τοις ονοις αυτων 14 16 131 (L fi*); v. 28 τουτο + ο egj (altv^m); v. 29 εν statt εις 14 16 77 131 (D¹m 56 76); v. 33 ει statt οτι 14 16 131 (οτι ει j).

2. Vertauschungen von sonstigen Synonymen: v. 9 της γης für της χωρας egj (DEi* 56 76); v. 11 απαντες für παντες egj; v. 12 μαθειν für ιδειν egj; v. 28 διανοια für καρδια egj; v. 37 αναγαγω für αγαγω egj; v. 38 ηζεται für καταξετε gj.

3. Zur Verdeutlichung dienende Abweichungen: v. 5 + και vor ο

λιμος egj; v. 6 της Αιγυπτου statt της γης egj; v. 13 + ημων egj (diⁿp); v. 24 + καθως προτερον 14 16 77 131.

4. Stilistische Änderungen: v. 35 ιδοντες statt ειδον 14 16 77 130 (bkwa2); v. 36 εγενοντο egj (cla2); v. 37 τους δυο μου υιους 14 16 77 79 131 (fa); αυτον αξω ej.

5. Sonstiges: v. 22 om και ουκ εισηκουσατε μου egj.

Übereinstimmung mit der zuerst genannten Gruppe haben wir v. 1 + Ιακωβ; v. 38 το γηρας μου.

Bei der Gruppe fl(i^a)r haben wir nach der Cambridger Ausgabe folgende Eigenarten:

1. Zusätze: v. 5 + σιτον fi^ar (= Codex KENN. 650!); + και vor εν fi^a (dnptxc2); v. 6 + πασης vor γης (k); v. 32 + εστιν fir (n; y an anderer Stelle; + υπαρχει a2).

2. Vertauschungen von Synonymen: v. 2 αγορασατε statt πριασθε fi^ar.

3. Stilistische Änderungen: v. 37 αξω αυτον ir (Dch [55 56 76 129 131 HOLMES]).

Aus dem Apparat von Cambridge gewinnt man jedoch noch kein vollständiges Bild von unserer Rezension. Berücksichtigt man aber dazu die Kollationen von HOLMES, so kommen noch folgende Varianten für sie in Betracht.

v. 4 + εν τη οδω 56 59 76 (31 128), El nach Cambridge;

v. 5 Ιακωβ statt Ισραηλ 56 59 82, 10;

v. 10 ηλθον 56 71 75 76, iⁿ;

v. 16 μα statt νη 20 59 84 129 130, M^{ms}Ehlrb^s;

v. 18 τον γαρ θεον 30 56 59 72 76 79 134, DEM flmtv;

v. 24 Ιωσηφ εκλαυσεν 59 72 75, lmns;

v. 35 om αυτους 25 30 56 76, Dv;

auch v. 12 της γης ηκατε ιδειν 30 56 71 76, v.

Von den diese Varianten bietenden Codices sind als solche, die häufiger zu unserer Gruppe Beziehungen haben, hervorzuheben die Cambridger l = 59, n = 75 und die Oxforder 30 56 76. Zur Zusammengehörigkeit von 56 76 vergleiche man noch v. 14 om οτι nach λεγων 56 76; v. 16 απαγαγετε 56 76; v. 20 απαγαγετε 56 76; v. 25 εν τη οδω 56 76; zur Zusammengehörigkeit von 56 (= i) und 53 (= f) v. 19 βαδισαντες 56 fi; v. 21 ειπεν δε 56 fi; v. 22 om και vor ιδου 56 fi. Wie es kommt, daß HOLMES so oft Lesarten von 56 bietet an Stellen, wo die Cambridger Ausgabe über i schweigt, bedarf noch der Auf

klärung¹. Die Handschriften 30 und 75 — n werden wir wieder antreffen bei der letzten von uns zu besprechenden Gruppe. Von sonstigen Sonderlesarten einzelner Handschriften unserer Gruppe sind hervorzuheben:

1. Bei codex l: v. 1 εσται (εστη 108); v. 2 om και μη αποθανωμεν; v. 13 Stellung εν γη Χανααν αδελφοι; v. 16 statt η μην vor κατασκοποι: υμεις (m); v. 22 om λεγων (b); v. 24 om προσηλθε; om απ' αυτων (s); v. 30 + κυριε (vgl. v. 31 + κυριε k); v. 36 απ' εμου (vgl. κατ' εμου 32 M^{ms} 128^{ms}); v. 38 αυτω μαλακισθηναι at).

2. Bei codex f: v. 4 μετ αυτων statt μετα τ. αδ. αυτ.; v. 5 ηλθον ουν; v. 6 om Ιωσηφ¹ bis γης²; v. 7 εστε statt ηκατε; v. 10 αλλα ηλθ. οι παιδες σου; v. 14 + λεγων; + ου vor τουτο und am Schlusse nach HOLMES;!; v. 15 προς με statt ωδε (vgl. v. 34, wo ωδε statt προς με bei s); v. 19 om ει vor ειρηνικοι f (n 16); v. 22 om αυτου hinter αιμα; v. 24 + Ιωσηφ nach αποστραφεις δε f (a); v. 26 om εκειθεν (Or-lat, Chrys); v. 27 χορτασμα; zweimal Form von μαρσιππιον; v. 28 om ημιν; αδελφοις nach αυτου; v. 30 εις φυλακην (a); v. 33 om ημιν f (bw); v. 34 om και εν τη γη εμψ.; v. 35 om ην (n); v. 36 om Ιακωβ-αυτων; v. 37 om ο δε ειπε; v. 38 om η εαν πορ.

3. Bei codex E resp. a2, der nach obiger Liste v. 4 16 18 mit unserer Gruppe ging; v. 8 εγνωσαν (fmn 71, ebenso 71 in v. 23); v. 18 σωζεσθς (71); v. 32 + οι vor υιοι (b); + ποτε και vor ο εις; αφανης γεγονεν statt ουχ υπαρχει; υπαρχει statt εστιν bei fir ny; v. 34 om αλλ οτι ειρην. εστε (m).

4. v. 37 haben nach HOLMES 20 56 εις τας χειρας, so lesen nach der Cambridger Ausgabe i* und Chr. Zur Übereinstimmung von 20 und Chrys vgl. v. 31 nach αυτω + οτι 20 Chr; v. 33 φανεισθε 20 Chrys. In v. 38 hat 20 allein ηξει.

Häufig haben wir nun die Erscheinung, daß die LXX-Handschriften sich in Gruppen teilen, die größer sind als die bisher besprochenen. So ist es der Fall:

1. v. 9 + αυτου EM egj hlnptv^{ms}

2. „ 15 μα DEF*M^{ms} egj bchklrstvwyc2; die ändern vη

¹ Man hat gemeint, die holmesianischen Codices 56 und 64 seien identisch; doch führt OMONT in seinem *Inventaire* beide auf (Medic. Reg 2240 u. Font. Reg 1871); 56 wird an Stellen zitiert, wo 64 defekt ist, und beide haben verschiedene Scholien. z. B. Dt 34,7.

3. v. 20 πιστευθησονται ADFM egj bhlqtuvwy; die andern πιστευ-
θησεται¹
4. „ 21 και εν αμαρτιας EFM egj abdlntpw; die andern και
εν αμαρτια
5. „ 21 η θλιψις ADLM egj abcfmoqrsuvwxyc₂; die andern
πασα η θλ.
6. „ 23 ερμηνευτης AM egj abhloqrtuvwy; die andern ερμηνευς
7. „ 32 μικρος F^{*}L egj ikmqvnx; die andern μικροτερος²
8. „ 33 om υμων AFLM egj bhilrvwy
9. „ 34 προς με vor τον αδελφ. AFM egj hlqrtuvy; die andern:
nach τον νεωτ.
10. „ 36 ταυτα παντα FL egj abcdfilnopqrstuwa₂ c₂³; die andern
παντα ταυτα.

Von diesen Stellen ist bei Nr. 1, 5 und 6 der Text von F defekt. An den übrigen Stellen sehen wir, daß F (F^{*}) stets und M sieben Mal (M^{ms} einmal) die Lesart von egj teilt. In solchen Fällen gibt dann F^b die andere Lesart

Nr. 3 πιστευθησεται F^b? ackmosxc₂ dfinp

Nr. 8 + υμων DF^b amox dfinp^t

Nr. 9 προς με nach νεωτ. DL F^b ackmosxc₂ bdfinpw.

Einmal haben wir auch den Fall, daß F^b die Lesart von ackloxc₂ (λαβετω), dagegen F^c die von dnp (αγαγετω) v. 16 gibt. An folgenden Stellen ist F^b gleich dnp: v. 28 εποιησεν ημιν ο θεος F^bL dnp_{cx}; v. 34 εν τη γη F^b dnpt; in v. 18 + Ιωσηφ gleich D acmosxc₂ und v. 33 αδελφον ενα ωδε αφερε gleich 30 79. — Zu beachten ist, daß die Lesart von egj und Genossen Nr. 1 8 und 9 vom Hebräer abweicht, dagegen Nr. 5 mit dem Hebräer geht, während die entgegengesetzte Lesart vom Samaritaner geboten wird, und daß Nr. 7 egj eine größere Wörtlichkeit zeigt als die Gegengruppe.

Es bleibt noch zu besprechen Gruppe dnpt. Für sie ist charakteristisch:

1. Vom Hebräer abweichende Stellung: v. 13 εσμεν αδελφοι οι παιδες σου np (75 106 107)⁴; v. 16 ενα εξ υμων dnpv (30 75 106); v. 25 εκαστω το αργυριον dnp fil bw ([30] 56 75 106 107 19 108);

¹ r πισθησονται. ² y ετερος. ³ a₂ nach der großen Cambr. ταυτα παντα, dagegen E nach der kleinen παντα ταυτα.

⁴ Hier führe ich sämtliche Minuskeln von HOLMES, die dieselben Lesarten haben, in Klammern an.

v. 28 ἐποίησεν ἡμῖν ὁ θεὸς dnp cx F^bL (30 75 106 107); v. 30 πρὸς ἡμᾶς vorangestellt dnp (30 75 106 107); v. 34 οὐκ ἐστε κατασκοποὶ dnp bw (75 106 107 19 108); von den übrigen LXX-Handschriften abweichende Stellung auch v. 38 μαλακισθῆναι αὐτὸν dnp fi bw (30 75 79 106 107 108).

2. Zusätze gegen den Hebräer: v. 1 + σιτου dnpt km; v. 2 + γῆ dpt; v. 5 + καὶ vor ἐν dnpt fi^a xc²; v. 34 + ἐν vor τῇ γῇ dnpt F^b.

3. Auslassungen: v. 6 τῆς γῆς dn bw; v. 32 σημερον dnp a².

4. Sonstiges: v. 9 κατασκοπεῖσθαι dnp; v. 16 ἀγαγετω dnp F^c (ἀγαγετε t); v. 23 ἀμφοτέρων dnp; v. 25 καὶ ἐγένετο dnp c; v. 30 κατασκοπούντας dnp; v. 35 αὐτοῦ dnpt (afm).

Außer den schon oben S. 16 erwähnten Stellen, an denen dnpt die Lesart von fi teilt, haben wir ähnliche Gruppierungen v. 29 τα συμβεβηκότα .dp A hl (56 59 76 106 107 131); v. 38 μαλακισθῆναι αὐτὸν dnp bw fi (30 75 79 106 107 108). Von Sonderlesarten einzelner Handschriften unserer Gruppe seien erwähnt

1. für den Archetypus von d (= 44) p (= 106) und 107: v. 14 ὁμ αὐτοῖς dp 107; v. 24 ὁμ καὶ εἶπεν αὐτοῖς d 107; v. 26 ἐπ τοὺς ὤμους [Hörfehler!] dp 107 (ebenso m); v. 33 Stellung von τοῦ οἴκου dp 107; v. 38 υἱε [Hörfehler!] dp 107.

Bei d allein findet sich v. 21 πλησίον; v. 24 ἀποκριβεις (sic!) und gemeinsam mit f ὁμ ἐπὶ προσώπων v. 6.

2. für codex n (= 75): v. 4 vor μὴ + αὐτῶ; κινδυνος (= Symmach.) statt μαλακία; v. 16 ἀπαχθῆ δεδησεῖσθαι, letzteres aus Aq und Symm.; v. 19 ἐνὰ ἀδελφὸν υἱῶν κατασχῶ; v. 23 ἐστὶν statt ἦν; v. 29 ὅσα συμβέβηκε; v. 30 ὁμ ὁ ἀνθρώπος; v. 33 εἰὰν τὸν ἀδελφὸν υἱῶν ἀφῆται (a² εἰὰν τὸν ἀδελφὸν υἱῶν ὃν φατε φερετε καὶ ἐνὰ ἐξ υἱῶν ἀφετε, f εἰὰν τὸν ἀδελφὸν υἱῶν τὸν ἐνὰ ἀφετε).

3. Wie die obige Liste der Eigentümlichkeiten von dnpt zeigt, ist mit diesen Zeugen nächstverwandt Gruppe b (= 19), w, 108. Letztere bilden keine besondere Rezension, wie folgende Liste ihrer Sonderlesarten beweist: v. 1 ἀδυρεῖτε w 108 118 Schreibfehler statt ραδυρεῖτε; v. 2 βρωματὰ καὶ σιτος b = 19 Kodex-Lesart; ζῆσωμεν Dbw; v. 6 ἡλθὼν ... καὶ bw m 19 108 72; υἱοὶ Ἰσραὴλ bw 19 108; ὁμ ἐπὶ^a bw m 19 108 72; v. 6 προσώπου bw 19 108; v. 9 καὶ τὰ ἰχθυὶ τῆς χωρᾶς ἦκατε ἰδεῖν bw 19 108 118; v. 17 ἐθήκεν b Kodex-Lesart; v. 21 παρειδομεν statt υπερειδομεν bw 19 108; v. 22 λέγων οὐκ ἐλάλησα ὑμῖν (λεχῶν) 46 118 w, durch Homoioteleuton läßt b 19 108 οὐκ ἐλάλησα ὑμῖν fehlen;

v. 24 εδωκεν bw 19 108; v. 25 om αυτου bw i* 19 108; v. 32 om αδελφοι bw 19 108; v. 33 om ημιν bwf 108; v. 34 om οτι nach αλλ bwn 75 108 128; v. 35 εκαστου nach δεσμος b 19, om w; om και vor εφοβηθησαν bw k 16 19 58 76 108; v. 37 αυτων statt αυτου bwqu. In der ganzen Liste sind von einigem Belang nur die Varianten in den Versen 6 und 9!

Ebenfalls keine besondere Rezension stellen die Eigenarten von qu dar: v. 1 σιτου πρασις; v. 11 + γαρ; v. 16 αναχθητε; v. 25 + αυτων; + εις πλησμονην; v. 25 q allein om και εγενηθη αυτοις ουτως; v. 33 ενα + υμων qu c^a ksc²; v. 34 τιμη quy^a; v. 35 + αυτου. Handschrift q gehört zu den Venediger Handschriften, wie auch codex y, der noch folgende Besonderheiten hat: v. 15 ει μη; v. 21 + της φωνης; v. 27 αυτων statt αυτου³; v. 32 ετερος statt μικροτερος. Über die Herkunft der Venediger Handschriften und des Textes der auf Venediger Handschriften ruhenden Aldina werde ich in einem späteren Aufsatz mich äußern. Es bleiben hier noch zu erwähnen folgende Lesarten einzelner Handschriften: v. 2 πρασις 71; v. 9 πολεως statt χωρας v. 30; v. 12 χωρας statt γης ns 32; v. 13 μικροτερος h; om σημερον 32 aldina Äthiop; v. 20 πισθησονται r; v. 27 om ου κατελυσαν r, während dasselbe sub * Armen. hat. Schließlich seien noch folgende Lesarten von F^b erwähnt: v. 16 αποκλεισθητε; v. 30 ο ανηρ; v. 37 θανατωσεις (vgl. αποκτεινης m) und v. 38 ου statt η.

Sämtliche übrigen nicht erwähnten Varianten sind sekundärer Art: Auslassungen, Zusätze, Umstellungen, Verschreibungen, Vertauschungen von Synonymen, von verb. simp. u. comp., von Präpositionen bei comp., der Tempora, der Kasus bei Präpositionen usw.; für die Gewinnung eines Urteils über die Rezensionen sind sie vorläufig belanglos. Doch möchte ich zum Schlusse noch erwähnen: Die Form ειπον (statt ειπαν) v. 7 bei acdfmpxc²; v. 10 bei acdfkmopxc²; v. 13 acdfnopc²; v. 21 abcw und ειπομεν 31 bei F^b acdkm npxc². Weiter findet sich v. 7 ηκετε dnpc²; v. 9 ηκετε mnc²; v. 12 ηλθετε M abcdeghbjnpqtuvw^{c2} und v. 33 απελθετε F^bM afg^ahbjqtuw^{c2}.

Daß der Text der ersten Gruppe, die wir kennen gelernt haben, eine Rezension des ORIGENES darstellt, bedarf keines weiteren Beweises. Die Handschriften ackmosxc² zeigen genau dieselben Eigentümlichkeiten wie der echt hexaplarische Codex G Kapitel 31 54—36 18 und wie der „kryptohexaplarische“ Codex S Kapitel 24 der Genesis.

Für die Bestimmung der Herkunft des Textes von fir kommen folgende Momente in Betracht. 1. Codex i = 56 geht in den Könige

büchern oft mit den lucianischen Handschriften und, wo es nicht der Fall ist, bietet 56^{ms} die Lesart von 19 82 93 108, wie in der Genesis 1^a die Lesart von fr, vgl. dazu I Sam 9 24 25 35 28 24 30 8. 2. Wie RECKENDORF nachgewiesen hat, stimmt mit der Rezension 56 (— i) 129 (— r) in der Genesis die äthiopische Übersetzung überein; Äthiopien hat aber durch syrische Missionare sein Christentum und seine Bibel erhalten. 3. hat NESTLE in der ZDMG 1878 die Nachricht des JAKOB VON EDESSA mitgeteilt, daß LUCIAN hinsichtlich der Gottesnamen an dem Bibeltexte eine redaktionelle Tätigkeit geübt hat, indem er Text- und Randlesart verband; gerade die Handschriften f (— 53) i (— 56) r (— 129) zeigen nun aber in der Genesis die Eigentümlichkeit, daß sie über 30 Mal für κυριος den Doppelnamen κυριος ο θεος setzen, der doch aus Text- und Randlesart entstanden sein wird.¹ Freilich redet JAKOB VON EDESSA an jener Stelle speziell von der Verbindung αδωναι κυριος, gerade die aber finden wir auch bei unserer Gruppe Jdc 16 28, wo 55 56 63 (— 129) αδωναι κυριε των δυναμεων lesen. Endlich 4. hat nach HOLMES der Wiener Kodex Th. Gr. 23 (— Cambridge „s“), der häufig über die Herkunft seiner Lesarten am Rande Auskunft gibt, Gen 19 2 am Rande die beiden Buchstaben Δ. Ε. zu der Lesart, die die HOLMESianischen Codices 19 56 129 135 und die Cambrider E bfirs^{ms}v^{ms}c2 bieten. Es dürfte nicht zweifelhaft sein, daß jenes Δ aus Λ verderbt ist und daß wir in jenen Buchstaben ein direktes Zeugnis für die Λουκιανου Εκδοσις haben, worauf indirekt die drei zuerst angeführten Gründe hinweisen. Nicht also in bw 19 108 118, die überhaupt in der Genesis keine besondere Rezension darstellen, sondern in fir und den oben genannten, ihnen verwandten Handschriften haben wir für das 1. Buch der Bibel die lucianische Rezension. Natürlich schließt das nicht aus, daß auch bw manchmal „Lucian“ bietet.

Mit dieser Gruppe fir stimmt nun aber, wie wir oben gesehen haben, Ex 20 13—15 der Vaticanus B² überein. Dies ist auch sonst häufig der Fall. Bietet doch sogar von den 7 Fällen, die in den Königsbüchern durch das Lomad als lucianisch gekennzeichnet sind, codex B dreimal die Lesart von 19 82 93 108, nämlich II Reg 9 9 10 24 11 1. Außer dem hexaplarischen Element haben wir also bei B deutliche Anzeichen lucianischer Beeinflussung. Anders ist es im Buche der Richter. Da geht B bekanntlich mit den Minuskeln 16 30 52 53 58 63 77 85 131 144

¹ Näheres über den „Gebrauch der Gottesnamen in der griechischen Genesis“ hoffe ich baldigst veröffentlichen zu können. (Vgl. meine Abhandlung im ARW 1903 S. 305 ff.)

² Über A vgl. jetzt NESTLE, Septuagintastudien V 1907.

209 236 237 und der Catena Nic. Dieser Gruppe entspricht aber in der Genesis egj. GRABE hat jene Rezension des Richterbuches dem HESYCHIUS zugeschrieben; derselben Annahme für die Genesis in Betreff der Gruppe egj steht nichts entgegen. Nur ist zu beachten, daß codex g zu Zeiten auch mit der vierten von uns jetzt noch zu besprechenden Gruppe dnpt geht.² Für die Herkunft dieser können wir auf Folgendes hinweisen. Sie gibt den Text der Lektionarien 37 61 (= d2) 132, mit denen auch der 1833 (1856) von STEININGER veröffentlichte Trierer Kodex S. Simeonis und die älteren gedruckten Triodia übereinstimmen. Die in jenen Lektionarien enthaltenen Genesis-Perikopen gehören nämlich zu den Lesestücken des Fastentriodiums. Der Texttypus jener Lektionarien ist aber dem CHRYSOSTOMUS bekannt, vgl. z. B. folgende 20 Stellen Gen 24 220 3 13 4 13 6 19 74 79 125 13 12 13 18 14 14 15 1 154 157 158 15 12 18 20 18 28 43 30 466. Dieser Text hat nun Lesarten, die wir im Buche der Jubiläen finden. Vergleiche außer den oben S. 7 angeführten Stellen: 11 13 für Kainan 569 Jahre dgp und xc2; 122 + και πολυ dpd2, Trierer Codex, Triodium von 1580; 17 23 om παντας τους d (n om παντας); 22 2 om εκει DM bdefjlpst²vwd2, Trierer Codex; 25 30 πυρου (statt πυρρου) nach der Oxfordener Ausgabe: L 15 30 82 106 128 130 134 (76, 71), die Cambridger Ausgabe schweigt im Apparat und betrachtet πυρου bei E als Schreibfehler!; 26 33 του τοπου εκεινου dp.

Endlich gibt die Lesarten dieses Texttypus auch der Brief an die Hebräer. Hebr 44 = Gen 22 + ο θεος dgpd2 bw afi*moqvc2 Chr
Hebr 115 = Gen 5 24 διوتي AE dpd2 bw ahi^a'mox Chr

Hebr 119 = Gen 13 12 παρωκησεν { 1. M dgptd2 x Chr
2. dgpd2 lx

Hebr 11 12 = Gen 22 17 τα αστρα bw nst
(vgl. 28 14 dp)

Hebr 12 16 + εαυτου = Gen 25 33 + αυτου dpt bw aclx.
Damit dürfte die Wichtigkeit dieses Texttypus zur Genüge hervor-
gehoben sein.

Nun birgt dieser Text aber Elemente in sich, die auf redaktionelle Tätigkeit hinweisen. Z. B. 42 16 αγαγετω, wo Hexapla λαβετω und die meisten λαβετε haben. Ferner hat er manchmal mit den hexaplarischen Kodizes gemeinsam die dem Hebräer entsprechende Stellung

² Ebenso ist es manchmal mit dem zu unserer ersten Gruppe gehörenden Codex 1, siehe Studie 2.

42 15 μη ελθη oder den dem Hebräischen entsprechenden Zusatz 42 33 αδελφον υμων ενα. Ein anderes Element zeigt sich 42 29 τα συμβεβηκοτα statt τα συμβαντα. Diese Erscheinungen haben HOLMES veranlaßt, in den Minuskeln 15 44 75 106 den tetraplarischen Text zu erblicken, und NICKES hat die Handschriften 44 71 74 76 106 236 dem HESYCHIUS zugeschrieben. Nun gibt aber Kodex 37, der ja zu unserm Typus gehört, nach HOLMES das Lektionar von Konstantinopel, Kodex 44 berührt sich nach NEUMANN eigentümlich mit dem Bibeltex te Julians. Nach Konstantinopel sind aber durch EUSEB. von Caesarea 50 Bibeln gekommen. Da möchte ich die Vermutung äußern, daß in unserm Texttypus uns eine Rezension des EUSEBIUS vorliegt. Denn dem mußte bei den im kaiserlichen Auftrag herzustellenden 50 Bibeln daran liegen, einen Ausgleich zwischen den verschiedenen ihm vorliegenden Texten (ORIGENES und LUCIAN resp. κοινη) zu schaffen. Solch ein Kompromiß liegt aber in der Tat bei unserer Gruppe vor. Jedenfalls verdient jede Lesart unsers Textes die allergrößte Beachtung, wie aus den hier gebotenen textkritischen Studien unter Nr. 1 2 3 hervorgegangen sein dürfte.

ער und seine Derivate.

Eine sprachlich-exegetische Studie

von

Eberhard Baumann.

Vorbemerkung.

Zu der Studie, deren Ergebnis ich hier vorlege, hat die Beobachtung geführt, daß über den Begriff ער durchaus nicht die Klarheit herrscht, die gegenüber theologisch schwerwiegenden Äußerungen alttestamentlicher Autoren dringend zu wünschen ist. Zeigt sich schon im profanen Gebrauch des Wortes eine mannigfaltige Wandelbarkeit des Begriffs, so erscheint dieser bei der Anwendung auf die Beziehung zwischen menschlichem und göttlichem Subjekt in ganz eigentümlichem Lichte, namentlich bei den epochemachenden Propheten Hosea, Jesaja, Jeremia, Deuterjesaja, die den Ausdruck mit Emphase verwenden. Die Stellen, in denen ער mit dem Objekt יהוה oder אלהים begegnet, dienen in den theologischen Lehrbüchern und Monographien als Hauptbeleg für die Wertung der Gotteserkenntnis in der atl. Religion, obgleich in kaum einem Fall ער „erkennen“ schlechthin bedeutet. Welcher Begriff insonderheit bei Hosea vorliegt, ist in DUHMS (Theol. der Proph., S. 131) Nachfolge schwer verkannt und erst von VALETON, aber nicht konsequent und durchgreifend (vgl. seine Schrift Amos und Hosea S. 147 f. 153 159 [164] und wieder S. 152 160 u. sonst) bemerkt worden, sodaß die Auslegung der hoseanischen Theologie in einem fundamentalen Punkte noch auf dem Holzwege ist.

Die Begriffsbedeutung an einzelner, exegetisch viel umstrittener und theologisch stark angezogener, Stelle kann nicht sichergestellt werden ohne die Grundlage einer systematisch auf den sonstigen Gebrauch des Wortes und auf die ganze Breite des atl. Schrifttums ausgedehnten Untersuchung. Berührt diese auch manches seit langem Ausgemachte, so rückt sie dafür andres in neue, richtigere Beleuchtung. Ihr oben ausgesprochener besondrer Zweck hat die Anordnung ergeben, die in der

Ausführung beobachtet ist, und rechtfertigt die eingehendere Behandlung der einschlägigen Prophetenstellen, auf welche die Untersuchung abzielt.

Ein Stern (*) hinter Stellenangaben bezeichnet die Stelle bzw. das Schriftstück als literarkritisch angefochten.

I. Voruntersuchung.

A. *וְ* im allgemeinen.

1. mit Satzobjekt.

Weitaus am häufigsten ist, wie man alsbald bemerkt, die Bedeutung des Innewerdens, Wahrnehmens, Erkennens, Wissens u. s. f.¹ Sie läßt sich in der ganzen Länge und Breite der atl. Literatur von den ältesten bis zu den jüngsten, in poetischen so gut wie prosaischen Schriften oder Schriftstücken belegen. Obwohl sie demnach von jeher bestanden hat, soweit wir sprachgeschichtlich zurückgehen können, darf doch behauptet werden, daß diese Bedeutung eine abgeblaßte oder abgeschliffene ist. Denn sie begegnet ganz überwiegend da, wo das Objekt ein Satz, ein Vorgang ist, und im Verhältnis viel seltener da, wo das Objekt konkret ist, ein Gegenstand, eine Person. Zudem ist schon vor abstraktem Objekt die intellektuelle Bedeutung nicht ungemischt zu finden, sondern der Begriff spielt, wenn auch mehr oder weniger leise und schwebend, ins Praktisch-Ethische hinüber, nämlich:

a. in das Gebiet des Bewußtseins, des Fühlens überhaupt II Sam 19 21 I Reg 2 24 Hi 21 19 Jos 23 14 (deuteronomistisch).

b. in das der Erfahrung und des Erlebnisses, woher das Wissen stammt, Jer 16 21 29 23 44 28 Dtn 29 15 Hi 21 19.

c. der praktischen Einsicht in das, was zu tun ist, Jdc 18 14 I Sam 25 17 Ex 33 5 (JE). Andererseits spielt das Willensmoment hinein und führt zur Bedeutung

d. des wohl Bedenkens, des eifrig und treulich Merkens Gen 38 9 (J) 44 15 (J) 35 (J) 20 7 (E) II Sam 11 20 I Reg 2 37 42 Dtn 9 36 23 13 Jer 15 15 (ROTHSTEIN bei KAUTZSCH) 26 15 42 19 (ROTHSTEIN bei K.) 44 22 Ps 39 5 (vgl. 6) II Chr 32 13 Koh 11 9 I Reg 22 3 II Sam 2 26.

e. der dankbaren Anerkennung und ernsten Beherzigung Dtn 4 39 8 5 29 5 Jos 23 14 Jes 42 25 49 26 Ps 100 3 (vgl. 1 f. 4) 139 14.

f. endlich des Interesses, sich Kümmerns I Reg 1 11 18 2 32 vgl. II Sam 3 26 15 11 Neh 9 10.

¹ So Jes 55 19 12; möglicherweise Hos 9 7.

Besonders interessant ist, daß die in PC und Hes stereotype Formel: „damit ihr (sie) erkennet(n), daß ich (Jahwe) etc.“ nebst ihren Varianten dort ganz den Sinn der klaren Erkenntnis hat, während das weniger theologisch-lehrmäßig als pädagogisch-praktisch gerichtete Deuteronomium in das ידע ein Gefühls- und Willensmoment, das der herzlichen Anerkennung und willentlichen Bewahrung, hineinlegt.

Zu e. nun gehört auch Hos 11 3 רמאתים כי ידעו ולא Und sie haben nicht anerkannt¹, daß ich sie geheilt habe. Auf den ersten Blick könnte diese Übersetzung gewaltsam erscheinen, wenn man bedenkt, daß das Nichtmerken und -erkennen des Volkes, mit dem es Hosea zu tun hat, seine Blindheit über den Unterschied von Jahwe und den Götzen offenkundig ist. Indessen fragt sich einzig und allein, was hier Meinung des Propheten ist. Die ganze Stelle aber will nicht Unwissenheit, sondern Undank ins Licht stellen.² Das Volk war gerufen, zog sich aber von Jahwe zurück, wollte also nicht hören und folgen (v. 2); hat vielmehr der väterlichen Gängelung (bewußte) Weigerung entgegengesetzt (v. 4f.). Folglich liegt auch in v. 3 eine Anklage: Sie geben nicht zu, was sie doch von Jugend auf erfahren und also gewußt haben.

Zu f. und besonders zu I Reg 1 11 18 vgl. Hos 8 4. David kann, da er altersstumpf ist, über die Maßnahmen Adonias in völliger Unkenntnis geblieben sein, wahrscheinlich aber ist das keineswegs angenommen. Wie alle Welt, mußte auch der König, und er vor allen, durch das geschäftige Hofgerede von Adonias Plänen und Schritten hören, nahm aber in der Lethargie des Alters alles ohne Reaktion auf, bis er durch Bathseba und Nathan an sein Versprechen bezüglich Salomos erinnert wurde. ידע gewinnt hier somit den Nebensinn: darum wissen, es veranlassen. Bathseba will v. 11 18 sagen, David habe zu A.s Treiben keinerlei Veranlassung und Erlaubnis gegeben, dieses sei willkürlich und anmaßlich. Die Parallele ist v. 27^a in der Frage Nathans gegeben: **אם מנחם אדני המלך נהיה הרבר הזה**. Danach v. 28ff. lesen wir, wie D. um die Einsetzung Salomos „weiß“, d. h. sich kümmert, indem er die entscheidenden Anordnungen gibt. — Wenn man Hos 8 4 ein Nichtwissen Jahwes ausgesprochen findet, so ergibt sich eine anthropopathische Anschauung, die aber unbedenklich ist. Wichtiger ist, daß dem **ולא ידעתי** die Parallele **ולא ממני** vorhergeht (vgl. I Reg 1 27^a). Sie fordert nicht, aber legt nahe, im Begriff des ידע das Moment der Veranlassung, der Aktion zu finden: Jahwe hat um die Königswahlen nicht „gewußt“, d. h. sich nicht gekümmert,

¹ „Die Strophe (3^b 4^a) schildert den Undank der Israeliten etc.“ (MARTI), nicht die Unkenntnis.

nicht damit zu tun gehabt, eben weil man ihn bei der Wahl nicht angerufen und zugezogen hat¹, sodaß nun die Könige nicht von ihm bestimmt und sanktioniert sind.

Bei Hos 7 9 ist zweifelhaft, ob es zu a. oder e. zu rechnen ist, ob es sich um ein bloßes Merken und Erkennen der eingetretenen Alterschwäche oder aber um ein ernstes Beherzigen dieser beängstigenden Erscheinung handelt, ob also Hosea die Sorglosigkeit des Volkes nur klagend feststellen oder unter Anklage stellen will. Ohne über den Begriff ער zu reflektieren, bemerkt NOWACK (Komm. S. 48) z. d. St.: „Die verderblichen Folgen seiner (Israels) verkehrten Richtung treten für jeden erkennbar hervor, dennoch beharrt es in derselben Dieses Verharren in der verkehrten Richtung, dieses Sichverschließen gegen die verderblichen Folgen ist in Israels Hochmut begründet, der gegen es Zeugnis ablegen wird, nicht minder aber auch seine Unbußfertigkeit.“ — Dieselbe Frage besteht übrigens bei Jes 9 8 (bedeutet ער dort fühlen — erleben, oder beherzigen?) und, rein der Sache nach, bei Jes 1 5 ff.; Licht gibt Jes 42 25 durch die Parallele ולא ישים על לב und sachlich Am 4 6 ff.

2. mit Sachobjekt.

Viel häufiger noch tritt der rein intellektuelle Sinn da zurück, wo ער sich mit einem konkreten Objekt verbindet. Selbstverständlich ist der Sinn auch hier der Regel nach einfach: wissen, erkennen, kennen lernen etc.

a. Vor allem findet sich die Bedeutung des Erlebens und Fühlens vor.

Was Jonathan und seine Leute I Sam 14 12 von den Philistern „erfahren“ sollen, sind die Schläge, die man ihnen zu erteilen droht. Man wird nichts mehr von dem Überfluß der sieben fetten Jahre „wissen“ (Gen 41 31), d. h. nichts mehr davon spüren und haben. Das Weib Babel meint Jes 47 8, sie werde Kinderlosigkeit nicht erfahren; der Gehorsame erfährt kein Übel (Koh 8 5). Die Israeliten haben Schicksal und Empfindung des Fremdlings in Ägypten erfahren (Ex 23 9). Die Edoms „Namen“ „kennen“, das sind seine Nachbarn, d. h. die mit ihm persönlich zu tun haben (Jer 48 17). Ein Mann der Schmerzen, vertraut mit, d. h. viel heimgesucht von Krankheit Jes 53 3. Man kennt Gottes „Namen“, d. h. man hat die Machtwirkung seiner Gegenwart realiter zu spüren bekommen (I Reg 8 43 Jes 64 1 Ps 9 11), seine Rache, wenn man sie zu kosten bekommen hat (Hes 25 14 Ps 79 10); bekommt sein Wort

¹ Vgl. u. a. MARTI z. d. St. (S. 66).

als eine Kraft zu fühlen (Jes 9 8). Gott tut seine Hand kund, wenn er einen mit Gewalt ergreift (Jes 19 21 Jer 16 21 Jes 66 14). Diejenigen kennen seine Macht, an denen er mit Großtaten gehandelt hat (Jes 33 13 Ps 77 15). Die Heiden wie die nachfolgenden Geschlechter wissen wohl von Jahwes Taten, insofern sie von ihm gehört haben¹, aber es „kennt“ sie nur das Geschlecht, das mit seinem Werk zu tun bekommen hat (Jos 24 31 vgl. Jdc 3 1 f. Jes 5 19 Dtn 11 2). Jahwe schickt zur Strafe in Länder, die der Betroffene bisher nicht gekannt, d. h. mit denen er nichts zu tun gehabt hat wie mit den Nachbarländern (Jer 14 18 16 13 15 14 17 4). Wenn der Psalmist (16 11) hofft, Gott werde ihm den Weg des Lebens kund tun, so bedeutet das, wie der parallele Satz (du wirst mich Freuden und Wonnen schmecken lassen) zeigt, Gott werde ihn auf den Weg² bringen, auf dem Leben zu finden ist. Ps 103 7, wo von Jahwe gesagt ist, daß er Mose seine Wege kundtat, den Söhnen Israels seine großen Taten, meint, daß er Mose und die Israeliten hat erleben lassen, welche Wege er mit den Seinen geht, wie er sie züchtigt und rettet.³

b. Aus dem Erleben wird ein Erwerben, Besitzen und Haben, z. B. von בשׂת Zph 3 5, בינה Jes 29 24? Hi 38 4 Prv 4 1 II Chr 2 12, מבין Neh 10 29, ובין II Chr 2 11, דעת Prv 17 27 Dan 1 4, דעת עליון Num 24 16, וזכר Prv 1 2 Koh 1 17 8 16.⁴

c. Das Erleben einer Sache, das zu tun Bekommen mit ihr braucht

¹ Jes 12 4, Ps 105 1, 145 12, I Chr 16 8.

² ארח ist hier der Weg, den man geführt wird, das Schicksal.

³ Die ידענים, gleichviel, ob sie als die Geister selbst (Lev 20 27, 6 19 31, Dtn 18 11, Jes 8 19, 19 3) oder als die Geisterbeschwörer zu nehmen sind, bezeichnen ohne Frage die Wissenden, da sie stets als solche eine Rolle spielen, die vorhersagen, also geheimnisvolle Kunde mitteilen können. Indessen liegt die Reflexion nahe, daß sie die Wissenden sind, weil sie realen Zusammenhang mit der göttlichen Sphäre haben. Die Geister sind אלהים und haben als solche nicht nur höheres Wissen, sondern höhere Gewalt. Die Zauberer wären „wissend“, weil sie mit den Geistern Verkehr haben, die Mittel in der Hand haben, sie zum Erscheinen und Aussagen zu bewegen, oder anders gewandt, weil sie persönlich eins mit dem Geist werden können (durch Inkubation, vgl. Lev 20 27). Der Zauber ist als reale Macht vorgestellt, beruhend auf der Kenntnis und dem Gebrauch der wirksamen Geheimkräfte; ebenso sehr beruhend auf lebendigem Kontakt, wie einen solchen für andre herstellend. — Für die Sternkundigen (Jes 47 13 u. sonst) gilt in gewisser Hinsicht ein Gleiches, da der Himmel mit den Gestirnen als die obere parallele Welt mit lebendigen Mächten vorgestellt wird, die sich in den Gestirnen manifestieren. Die Sternkunde und -deutung ist nicht nur eine Wissenschaft, sondern fast mehr noch ein Verkehr religiöser Art, die Herstellung eines realen Zusammenhangs mit den das irdische Leben bestimmenden Mächten.

⁴ Sobald die Sache personifiziert wird (vgl. Prv 7 4), gewinnt ידע eine entsprechende Bedeutung. S. u. 3d. Prv 7 4 steht ידע parallel zu ארחי und bezeichnet die Freundin, mit der man vertrauten Umgang hat.

nicht stets die Folge des Kennens und Wissens zu haben, sondern kann auch u. a. die des Könnens, umzugehen Wissens nach sich ziehen: daher auch ידע die praktische Kunstfertigkeit bezeichnet, kraft deren man sich auf etwas versteht und mit etwas umzugehen weiß.¹ Der ידע מפר is der des Geschriebenen Mächtige (Jes 29 12), der ידע ציד der „tüchtige Jäger“ (Gen 25 27 KAUTZSCH), der ידע מנגן בכנור der „kundige Citherspieler“ (I Sam 16 16 18 KITTEL bei K.), die ידעי גוי (Am 5 16) sind, die das Gewerbe der Totenklage ausüben, die ידעי הים (I Reg 9 27 vgl. II Chr 8 18) sind die אנשי אניות, d. h. die Schiffer.

d. Wie beim Satzobjekt, so nimmt ידע auch hier vielfach den Sinn von zugeben, anerkennen, beherzigen an, begreift also Gemüts- und Willensbewegung in sich: Ganz deutlich ist das in Dtn 11 2, wo Israel die Zucht Gottes, die es doch an sich selbst erfahren hat, wie in der Parenthese ausdrücklich festgestellt wird, „erkennen“, d. h. herzlich anerkennen soll, um diese Anerkennung alsbald in Gottesliebe und Gehorsam zu betätigen (v. 1).² Ebenso handelt es sich Mch 6 5 (vgl. Ps 107 43) um die dankbare Beherzigung der göttlichen Gnadenerweisungen, Jer 3 13 um das demütige Eingeständnis der eignen Verschuldung, Hos 14 10 um die mit heilsamer Scheu empfundene Beherzigung der Warnungen des Hoseabuches, Hi 31 6 um die Anerkennung der Unschuld Hiobs durch Gott, Hi 5 27 um die demütige Annahme verweisender Lehre (BAETHGEN bei KAUTZSCH: „beherzige es wohl“).

e. Noch viel schärfer tritt hier im Gegensatz zu Nr. 1. f. das Moment der Neigung oder Abneigung, des Interesses oder der Gleichgültigkeit und der entsprechenden Betätigung hervor, sobald ידע die Bedeutung gewinnt: sich um etwas kümmern, für etwas sorgen, wissen wollen von etwas, genießen im Gegensatz zum Verschmähen, wertschätzen, erstreben. — Potiphar „kümmerte sich“³ neben Joseph um nichts in seinem Hause (Gen 39 6 8), Jahwe hat für den Marsch Israels durch die Wüste „Fürsorge getragen“ (Dtn 2 7), der Storch kümmert sich um, achtet auf die

¹ Vgl. den חכם II Chr 2 6 Ex 36 1 u. sonst. — ידען heißt reden können (Jer 1 6), לזהיר ~ Gutes tun können (Jer 4 22, parallel ל' חכם), לעשות im Bösen Übung haben (Koh 4 17), חכים ~ sich schämen können (Jer 6 15 8 12), עשות נכונה ~ rechttun können (Am 3 10). Der ידע לכתוב-עצים ist der Kunstzimmermann (I Reg 5 20 = II Chr 2 7), der ידע לעשות כהוב ~ (II Chr 2 13) der Gold- etc. Arbeiter, der לעשות פתחים ~ (II Chr 2 6) der Graveur etc. Vgl. noch Jes 7 15 16 8 4 Jer 47 11 I Reg 3 7 Jes 50 4 Koh 6 8 Ps 25 4 90 12.

² ידע ist hier in demselben Satze zweimal verschieden gebraucht, im Sinne von „anerkennen“ und (in der Parenthese) im Sinne von „erleben“.

³ Die hier und bei den folgenden Stellen in Anführungsstrichen gegebenen Übersetzungen von ידע sind die bei KAUTZSCH, Die heilige Schrift des AT.

Zeit seiner Wanderung (Jer 8 7, parallel שמר), Jahwe klagt über die Väter Israels: „Sie sind ein Volk irrenden Herzens (תעי לבב); denn sie wollen nichts von meinen Wegen wissen“¹ (Ps 95 10). Dies לא ידעו verursacht bei Gott Ekel (v. 10) und Zorn (v. 11). Die Diebe „wollen nichts wissen vom Licht“ (Hi 24 16), hassen und meiden es geflissentlich. Prv 27 23 ergeht die Mahnung: „Habe wohl acht (ידע תרע) auf das Aussehen deiner Schafe, richte deine Aufmerksamkeit (שית לבך) auf die Herden“, Prv 24 14: So (wie Honig) schätze wert, achte süß und erstrebe Weisheit für deine Seele. (Daß in רעה das Erstreben enthalten ist, geht aus dem unmittelbar folgenden אם מצאת hervor). Jeremia ist dazu bestellt, sich um das Verhalten des Volkes zu kümmern und es zu prüfen (6 27; beachte die Wortfolge ותדע ובחנת). Hiob kümmert sich nicht um sein Leben, verachtet sein Dasein (9 21). Gott kümmert sich um die Geschöpfe Ps 50 11. Die Gottlosen zweifeln daran, daß er sich um das Tun und Treiben der Menschen kümmert (Ps 73 11), der Fromme aber erfährt Ps 31 8 (parall. ראית), 142 4 (vgl. v. 5) 16 37 18². Der Fromme hängt an Jahwe (חשק ב) und „kennt“, d. h. liebt, sucht, verehrt seinen „Namen“, seine wirkende Gegenwart Ps 91 14, der Gottesfürchtige kümmert sich um Jahwes Zeugnisse Ps 119 79 vgl. v. 125. Es ist die Furcht vor Gott, die verlangt, daß man sich um die Stärke seines Zornes und seinen Grimm kümmert (Ps 90 11). Gottes Weisungen im Herzen haben und Gerechtigkeit „kennen“, d. h. lieben und erstreben, sind synonyme Bezeichnungen Jes 51 7 (ידעי צדק) parall. תורתי בלבם (עם). Pflicht der Häupter des Volkes ist es, sich um das heilige Recht zu kümmern (Mch 3 1 vgl. 2). Der Fromme gelobt Ps 101 4: „Falscher Sinn soll mir fern bleiben (יסור ממני), vom Bösen will ich nichts wissen“. Der Fromme kümmert sich darum, wie seinem Vieh zu Mute ist, aber der Gottlosen Herz ist grausam (Prv 12 10); der Fromme kümmert sich um den Rechtshandel der Geringsen (Prv 29 7).

3. mit Person-Objekt.

Es ist nur natürlich, daß der Sinn des Umgehens mit und sich Interessierens für noch schärfer hervortritt, wo Subjekt und Objekt Personen sind, die Beziehung also beiderseits persönlich. Schon Stellen wie I Reg 8 43 Jes 64 1 Ps 9 11 91 14 u. a. wiesen in dies Gebiet herüber.

a. Auch hier freilich fehlen die Belege für ausschließlich intellektuelle Bedeutung durchaus nicht, doch ist hier das, was gekannt wird, vor-

¹ Vgl. auch Jes 59 8, im Gegensatz aber dazu Jer 5 4 f. 8 7.

² In 16 37 18 liegt geradezu der Sinn: „bestimmen oder verfügen über“ vor.

wiegend die innere (sittlich-religiöse) Haltung oder Beschaffenheit der Person, nicht diese selbst: Jer 28 9 Hi 11 11 Prv 10 9¹.

b. Im übrigen tritt hier recht klar die Grundlage des gegenseitigen Kennens hervor, nämlich das einmalig oder dauernd in Berührung und Verkehr Gekommensein²: Ex 1 8 redet von einem neuen König in Ägypten, der Joseph nicht mehr gekannt hatte, Dtn 9 2 von den Enakitem, die Israel ja selber kenne, Dtn 13 3 7 von andern Göttern, die dem Volk und seinen Vätern unbekannt seien, d. h. mit denen es nichts zu tun gehabt habe (vgl. 28 64), Dtn 28 33 36 von einem Volk, das ihm und seinen Vätern unbekannt gewesen sei. Vgl. Jer 9 15 Jes 55 5 Hes 28 19 Sach 7 14 Rt 2 11; Dtn 22 2. — Dtn 9 24 sagt Mose, seit er die Israeliten kenne, d. h. mit ihnen zu tun habe, seien sie widerspenstig gegen Jahwe gewesen, Gen 29 5 kennen die Hirten am Brunnen Laban als einen Mann, mit dem sie täglich in Berührung kommen. Vgl. I Sam 10 11 II Reg 9 11 II Sam 22 44 (= Ps 18 44).

c. Weiterhin erscheint wiederum besonders deutlich über das Moment der bloßen Anerkennung hinaus (Dtn 33 9) das der Achtung wie der Freundschaft und Liebe: Dtn 1 13 15 werden weise, verständige und „angesehene“ Leute gefordert, d. h. solche, die Achtung und Vertrauen im Volke genießen, um es zu leiten. Prv 31 23 heißt von dem Ehemann des tugendsamen Weibes, er sei „angesehen“ in den Toren, d. h. als Ratsherr und Richter allgemeiner Vertrauens- und Respektsmann. Der „Unbekannte“ (Hi 29 16) ist der, mit dem man durch keinerlei Bande der Freundschaft oder Stammesgenossenschaft verknüpft, dem man also zu keinem Hilfsdienst verpflichtet ist. Die Fremden (lies זרים) und „Unbekannten“, die sich gegen den Sänger scharen (Ps 35 15), bekunden direkt ein feindliches Interesse an seiner Vernichtung und nicht nur Gleichgültigkeit gegen sein Los. Andererseits schlägt es dem Wesen des ידע ins Gesicht, wenn er sich mit Abscheu entfernen kann, statt hilfreich nahe zu bleiben (Ps 31 12 88 9 19).³

d. Die Achtung, Liebe und Hilfsbereitschaft, die dem ידע zukommen,

¹ Recht deutlich ist das auch in Jes 29 15. ידע bezeichnet hier neben ראה als der äußeren die innere Wahrnehmung und spielt kaum ins Subjektive des sich Kümmerens hinüber. ² Wie auch in der deutschen Sprache.

³ Hierher gehört nun auch Hos 9 2, vorausgesetzt daß ידע (WELLH., OORT u. a.) für ידע zu lesen ist und mit NOWACK, GUTHE (bei KAUTZSCH) u. a. zu übersetzen ist: „Tenne und Kelter werden nichts von ihnen wissen wollen“. Diese Übersetzung empfiehlt sich besonders im Blick auf das parallele כה יכוש. Indessen liegt die Sache beim Most anders als bei Tenne und Kelter; jener wie das Getreide bleibt aus, weshalb gesagt werden kann: „er läßt im Stiche“, diese aber sind da, nur warten sie vergeblich auf *je zum Keltern und Dreschen herbeikommenden Landesbewohner, da es nichts zu*

erhält. Dafür haben wir gerade in bezug auf das intimste menschliche Verhältnis den unzweifelhaften Beleg: ידע zwischen Mann und Weib bezeichnet den spezifischen sexuellen Umgang als solchen. SIEGFRIED-STADE (Wörterbuch ad voc. ידע a, α) meinen, befangen in der gewohnten Auffassung von ידע, es bezeichne nur „den ersten Geschlechtsverkehr“, durch welchen eben Mann und Weib sich kennen lernen. Daß dies nicht der Fall ist, lehren Gen 4 25 (vgl. 4 1) I Sam 1 19 Gen 38 26. Danach ist klar, daß ידע das coire, concumbere als solches bezeichnet¹, und zwar, wenn man die Wirkung in Betracht zieht, nicht nach der Richtung hin, daß Mann und Weib die Natur des andern nun kennt, sondern nach dieser, daß das Weib fruchtbar wird und gebiert. Daher die Notiz: — אִם — וידע, als Angabe der causa, gewöhnlich der Mitteilung von der Geburt eines Kindes vorangestellt wird (Gen 41 17 25 I Sam 1 19). Wie stark der Gedanke an das auf dem concumbere beruhende Zugehörigkeitsverhältnis des Weibes zum Manne bei Anwendung des ידע empfunden wird, lehren die Stellen, wo zwischen Frauen und Jungfrauen unterschieden wird; analog den von Menschen in Gebrauch oder noch nicht in Gebrauch genommenen Gegenständen, ist nicht das Weib, nur die Jungfrau zur Gabe an die heilige Gottheit (Jdc 11 39), zur Besitznahme durchs heilige Gottesvolk (Num 31 17f. Jdc 21 11f.) geeignet und von intaktem Charakter, also eine unverkürzte Gabe (Gen 19 8). — Daß der concubitus eine Zugehörigkeit normalerweise schafft, lehrt die Sitte (Gen 34 2ff., im Gegensatz dazu II Sam 13f.) und die gesetzliche Regelung in Israel (Ex 22 15) bei Vergewaltigung einer Jungfrau: es folgt die Erwerbung als Eigentum, als Eheweib bzw. Konkubine. Die Zugehörigkeit aber begreift beiderseitige bestimmte Pflichten äußerer und innerer Art in sich, beim Manne Leitung und Fürsorge, beim Weibe Dienst und Willigkeit. Es fragt sich, wie weit innerhalb des Begriffes ידע für diese Reihenfolge von ehelichen Beziehungen Raum ist. Aber wir sahen, daß der Begriff eine ganze Skala von Bedeutungen in sich faßt, die wir auf das Ehe-Verhältnis nur anzuwenden brauchen: zunächst² Anerkennung (der Zugehörigkeit durch Mann und Weib), sodann Betätigung dieser Anerkennung durch gegenseitiges sich Kümmern und für einander

¹ Dieser Begriff ist freilich in seiner Eigenart und Tiefe nicht immer festgehalten worden. Das zeigen die Fälle, wo für אִם das Objekt לַמִּשְׁכָּב זָר eingesetzt worden ist, und wo infolgedessen ein Vorgang, den das Weib „erlebt“ (ידע), an Stelle der Person tritt, mit der sie im Verkehr eins wird: Num 31:18 35 (R, vgl. dagegen v. 17). Jdc 21 12 (PC) *Dublette*, v. 11.

² Beruhend auf dem grundlegenden Erlebnis oder Erfahren des concumbere, also auf diesem grundlegenden Sinn von ידע.

Sorgen und schließlich die Beteiligung von Gemüt und Wille durch Achtung, Liebe und Treue (auf seiten des Weibes), Güte und Liebe (auf seiten des Mannes). Mithin ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Begriff ידע auch in Beziehung auf die Ehe sehr dehnbar und bedeutungsreich sein konnte. — Wir werden im Verlauf der weiteren Untersuchung Veranlassung haben, hierauf zurückzukommen. —

In Vorstehendem haben wir die nötige Grundlage gewonnen, auf der wir von dem ידע zwischen Gott und Mensch im besondern handeln können. Es muß sich zeigen, welche von den dort festgestellten Schattierungen des Begriffs auch hier begegnen, welche in bevorzugtem Maße. Befremden wird es nicht, wenn auch hier die Bedeutung Wissen und Erkennen neben denen des Anerkennens, der treuen Fürsorge und liebenden Pflege u. s. f. statthat. Doch da es sich um ein ganz konkretes persönliches Objekt handelt, ist von vornherein wahrscheinlich, daß jene vor diesen in den Hintergrund tritt.

4. objektslos, s. u. II B.

B. ידע zwischen Gott und Menschen.

1. Subjekt die Gottheit.

Die Untersuchung der „Erkenntnis“ von seiten Gottes ist, wie sofort ersichtlich, als vorbereitende sehr wichtig. Was wir hier feststellen, kann als Handhabe dienen, um den Sinn der „Gotteserkenntnis“ von seiten des Menschen zu ermitteln. Die Umkehrung des Verhältnisses bildet die willkommenste Analogie. — Wir berücksichtigen hier alle Stellen des AT, in denen Gott als Subjekt und eine Person (oder Personeneinheit) als Objekt erscheint, und ordnen am besten literargeschichtlich:

Da begegnet uns zunächst bei J, nämlich Gen 18 19 Ex 33 12 17, als bald ein Begriff des ידע, weitab liegend vom gewöhnlichen. Jahwe will Gen 18 19 nichts vor Abraham geheim halten, was er zu tun gedenkt; „כי ידעתיו למען אשר יצוה את-בניו ואת-ביתו את-ריו ושמו דרך“. „Erkennen“ bedeutet hier erküren (KAUTZSCH), erwählen (GUNKEL), genauer: ein näheres Verhältnis mit jemandem anknüpfen (DILLMANN; verweist auf Am 3 2 Hos 13 5), in besondere Beziehung zu sich bringen, behufs besonderer Verwendung. Davon, daß dieser Erwählung bei Jahwe eine besondere Einsicht in die Geeignetheit des Betroffenen voranginge, sagt dieses ידע nicht das Mindeste. Das intellektuelle Moment fehlt völlig, und das persönliche bzw. Aktionsmoment ist alles.¹ — Mose bittet

¹ Abraham ist Jahwes Freund (ידיד) und somit auch sein Vertrauter. Vgl. Jak 2 23; Job 8 10 16. 11. 19

Ex 33 12 17, Jahwe möge ihn in seine Pläne einweihen; denn Jahwe habe gesagt: ידעתך בשם ונמ-מצאת חן בעיני. Und Jahwe willigt mit der gleichen Begründung ein. Man pflegt hier bei der Übersetzung: „Ich kenne dich mit Namen“ stehen zu bleiben¹, muß aber doch sofort sehen, daß die bloße, wenn auch noch so genaue, persönliche Bekanntschaft als solche kein hinreichender Grund für vertrauliche Mitteilungen ist; sondern es wäre zu ergänzen: die durch die Bekanntschaft erkannte besondere Würdigkeit Moses. Auf solche sich zu berufen, ist M. aber weit entfernt. Vielmehr stützt er sich auf die Huld und Gnade Gottes, die gerade ihn und keinen andern nun einmal, auf freie Wahl hin, angenommen hat. ידעתך ist so wenig der Grund für מצאת חן בעיני, daß es vielmehr erst umgekehrt als Folge davon recht durchsichtig wird: Ich habe dich huldvoll angesehen, mich für dich interessiert, und so dich „erkannt“, d. h. zu mir und meinem Prophetendienst herangezogen.² Deuteriojesaia braucht dafür den Ausdruck קרא — zum Dienst- und Eigentumsverhältnis berufen (43 1 45 3 f. 49 1), auch בחר (45 3 בחריו). Besonders helles Licht bekommen wir aus Jes 43 1, wo mit den Worten לראתה deutlich das Ergebnis und der Erfolg des בשמך bezeichnet wird. Wen Gott mit Namen „kennt“ oder „ruft“, der ist sein eigen, sein Schützling und sein Knecht. Der Sinn von בשם ist freilich keineswegs von vornherein klar. Indessen dürfte DILLMANNs Erklärung³, die Kenntnis des Namens bezeichne die Innigkeit der Bekanntschaft, keinesfalls richtig sein. Jes 43 1 ist die Zugehörigkeit die Folge der Namensnennung, das läßt daran denken, daß die Namengebung das Recht des Herrschers ist (Gen 2 19 f. II Reg 23 34 u. sonst) oder des Vaters bzw. der Mutter (vgl. BENZINGER, Hebr. Archäol. S. 150). Der Name aber wird mit bewußter Beziehung auf den Lebensberuf gegeben bzw. in Erinnerung gebracht. Der Sinn wäre demnach: Jahwe hat Mose mit Namen genannt und damit dokumentiert, daß Mose zu seiner Verfügung wie unter seinem Schutze steht, daß Mose von ihm erwählt und berufen sei zu ganz bestimmtem Beruf. Genauerer läßt sich nicht ausmachen.

An J schließt sich sogleich die prophetische Literatur an, Amos an der Spitze mit der Stelle Am 3 2, auf die wir mit allem Nachdruck den Finger zu legen haben:

¹ Vgl. SOCIN (b. KAUTZSCH); BAENTSCH, Exodus-Levit.-Num. 1903, S. 277; A. DILLMANN, Ex. u. Lev. 1880, S. 346.

² Vgl. zur Sache Ex 3 f., besonders 3 10 f.

³ Vgl. bei DILLMANN, was KNOBEL (nach ROSENMÜLLER) bemerkt: „ein großer König kennt nicht alle seine Angehörigen beim Namen; bei welchem dies jedoch der Fall, der hat den Vorzug, dem Herrn näher bekannt zu sein.“

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 28. 1908.

רק אתכם ידעתי מכל-משפחות האדמה
עליכן אמרד עליכם את כל-עונותיכם:

Wollte man hier ידע im gewöhnlichen Sinne nehmen, so wäre gesagt: Nur euch habe ich von allen Geschlechtern der Erde (genauer) kennen gelernt, habe dabei erkannt, daß ihr euch Schweres habt zu Schulden kommen lassen, und werde euch deshalb strafen, und zwar härter als die andern. Bei allen Hilfsgedanken wird doch nicht klar, warum die Kenntnis Israels für Jahwe ein Grund ist, es für seine Sünden, und zwar für alle Sünden ausnahmslos, zu strafen.¹ Der ganze Tenor des Satzes läßt vielmehr annehmen, daß mit v. 2^a eine Tatsache als Voraussetzung genannt ist, die Israels Verschuldung als besonders schwarze und unentschuld bare erscheinen läßt. In der Tat handelt es sich bei ידע auch hier um nichts anderes als die huldreiche Erwählung bzw. Berufung, durch die Jahwe das Volk aus² allen Geschlechtern der Erde zu besonderem Verkehr mit sich ausgesondert hat.³ Das Verhältnis der spezifischen Angehörigkeit bedingt aber, wie wir schon streiften, ein doppeltes: Recht und Pflicht. Über die Tatsache der Jahwezugehörigkeit Israels sind sich Prophet und Volk ganz einig, wie ja ersterer in v. 2^a lediglich eine Behauptung des Volkes akzeptiert, nicht so über die Konsequenz. Das Volk hielt sich auf Grund seiner Jahwezugehörigkeit auf jeden Fall für geborgen in Jahwes Huld und Schutz, es pochte also auf sein vermeintliches Recht, Amos betont dagegen die Pflicht des Jahwe-Erwählten, Jahwe in allem zu gehorsamen, eine Pflicht, die von Israel schnöde versäumt worden sei, somit das Recht des göttlichen Herrn, zu strafen und zu rächen. Das Volk meinte nicht anders, als daß sein besonderes Verhältnis zu Jahwe es gegen alle Schicksalsschläge völlig sicher stelle, daß Jahwe ihm nichts antun lassen und antun dürfe, der Prophet aber, daß Israel eben darum Schicksalsschläge fürchten müsse. Fragen wir, nach welcher Analogie das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel hier gedacht sei, nach der von Herr und Knecht nur oder der von Vater und Familie, so spricht der an sich auffallende Ausdruck משפחות, also die Bezeichnung des Volkes als einer משפחה, d. h. eines Clans oder einer Familie, für

¹ Zudem ist es garnicht die Meinung des Amos und seiner Nachfolger, daß Jahwe nur Israel kenne. Vgl. Am 1 3 6 13 2 1 3 9 5 27 9 7 u. s. f.

² Wie man sieht, behält מן seine ursprüngliche partitive Bedeutung statt der sehr gezwungenen komparativen.

³ Typisch für die Unsicherheit in der Deutung von ידע ist GUTHKE (bei KAUTZSCH), der wohl übersetzt: „Von allen Völkern der Erde habe ich nur euch erwählt“ aber dazu die Anmerkung macht: „Wörtlich: „erkannt“, d. h. ich habe nur von euch genaues Kenntnis genommen.“

letztere Annahme. Das Volk denkt sich somit Jahwe als den guten Vater, der für alle seine Familienglieder unbedingt eintritt, Amos als den Hausherrn, der die mißratenen Kinder unter allen Umständen zur Anerkennung seiner Gewalt bringt.¹

Von J und Amos her fällt wieder willkommenes Licht auf Hos 13 5: **אני דעתך במדבר בארץ חלואות**. Jede Textänderung ist vom Übel, sowohl der Einschub von **רעיתך** vor **בארץ** (NOWACK) wie die Änderung des **דעתך** in **רעיתך** (MARTI). LXX, auf die die letztere sich stützt, lesen nicht anders, sondern interpretieren. Und diese Interpretation, wonach das **ער** auf Weiden hinausläuft, trifft den Nagel auf den Kopf. Jahwe betont, daß er es gewesen sei, der sich des Volkes in der Wüste, dem dünnen Lande, angenommen, ihm Speise und Trank u. a. m. fürsorglich gegeben habe. Dadurch habe er sich als seinen Gott und Helfer erwiesen, als den, der es an sich herangezogen (VALETON S. 141), angenommen, erwählt habe. Der Gedanke an die Wüste — das ist hier das Besondere — führt auf das Bild des Hirten und der Herde. Jahwe hat sich das in der Wüste herumirrende Volk als seine Herde ausgesucht (**ער**) und weidend gepflegt.² Danach ist der Anschluß von v. 6ff., ob nun ursprünglich oder nicht³, ganz sachgemäß und glatt. — Wir haben bei dieser Gelegenheit festzustellen, daß Hosea wie J und Amos den Begriff der Erwählung Israels durch Jahwe durchaus kennt und die Tatsache derselben hervorhebt.⁴ Nur die Anwendung dieses Hinweises innerhalb der prophetischen Pädagogik ist verschieden, entsprechend dem mehr ethischen Interesse des Amos einerseits und dem mehr religiösen des Hosea andererseits: Amos denkt an die aus der Erwählung für Israel erwachsene, von ihm verabsäumte Pflicht und stellt so seine das Verderben nach sich ziehende Schuld ins Licht. Hosea denkt an die auf der Erwählung beruhenden, unermesslichen göttlichen Wohltaten und erinnert an sie, um dem Volke seine Undankbarkeit zum Bewußtsein zu bringen, die im Ungehorsam und in der Untreue sich äußert.

Nicht so klar liegen die Dinge bei der andern einschlägigen Hosea-

¹ Vgl. BENZINGER, Hebr. Archäol., S. 148; SMITH-STÜBE, D. Rel. der Semiten, S. 42 f.

² Vgl. zum prägnanten Sinn von **ער** Joh 10 14 f.: **εγω ειμι ο ποιμην ο καλος και γινωσκω τα εμα και γινωσκομαι υπο των εμων, καθως γινωσκει με ο πατηρ κ' εγω γινωσκω τον πατερα κτλ.**

³ In v. 6—8 (wie in v. 1—3) steht Israel in 3. ps. pl., v. 4 f. in 2. ps. sg. Beachte auch die Spuren deuteronomistischer Überarbeitung (MARTI z. d. St.)

⁴ Es ist mir unerfindlich, wie SMEND (Lehrb. der a. t. Religionsgesch., S. 200) sagen kann: „Ein Ausdruck wie der der Erwählung Israels wäre bei ihm (Hosea) unmöglich“.

stelle, 5 3^a: אֲנִי יֹדְעֵי אֲמָרִים יִשְׂרָאֵל לֹא־נִכְדָּר מִמֶּנִּי. In welcher Hinsicht ist Ephraim-Israel vor Jahwe nicht verborgen? vor seinem prüfenden und richtenden oder vor seinem fürsorglich geöffneten Auge? Mit andern Worten, bezeichnet ידע hier das durchschauende Erkennen Israels nach dem, was in ihm ist, oder die auf besondrer Zuneigung beruhende Fürsorge? v. 3^b 4 scheinen das erstere ganz zweifellos zu machen, insofern hier von Israels Hurerei und Befleckung, von seinen Tatsünden und seiner Grundverkehrtheit die Rede ist. Es sieht so aus, als wenn v. 3^b den Grund der Wahrnehmung und Erkenntnis Gottes, v. 4 aber ihren Inhalt angibt: Aus den Taten Israels erkennt Jahwe seinen treulosen Geist und Sinn. — Aber der Text ist in einem trostlosen Zustand: v. 2 ist eigentlich nicht übersetzbar und v. 3^b erweckt mehrfaches Bedenken durch die Form הוֹנִית (2. ps.) vor dem parallelen נִסְמָא (3. ps.) und durch das intransitive hiph.¹ Die Variante 6 10^b führt auf וְנֹת als ursprünglichere Lesart. Wichtiger noch ist diese Tatsache, daß der Satz sich 5 3^b und 6 10^b findet, woraus die Frage sich ergibt, ob er hier oder dort hingehört. Es ist nun ziemlich leicht zu erkennen, daß 6 10f. wie angehängt erscheint, aber auch 5 3^b (und gerade nur der Satz 3^b) nimmt sich sekundär aus², da v. 4 als Inhalt von v. 3^a sich glatt an diesen anfügt, und die Erklärung וְנֹת אֲמָרִים כִּי רוּחַ וְנוֹנִים בְּקִרְבָּם ohne vorheriges וְנֹת wirkungsvoller ist, andererseits aber das עֵתָה nach v. 3^a seltsam berührt, insofern als Jahwes Einsicht in Israels Verderbtheit sich doch nicht nur auf die gegenwärtigen Verfehlungen stützt, sondern auf die von jeher geschehenen (vgl. v. 4^a).

Außerdem befremdet die betonte Voranstellung des אֲנִי v. 3^a, wenn man in ידע die durchdringende Erkenntnis Jahwes sieht, da doch dann allein die Betonung des יֹדְעֵי selbst sinngemäß ist. Vgl. dagegen Am 2 9 10 (12) und Hos 13 5 den Gedanken: Ich, gegen den ihr frevelt, habe euch nur Wohltaten erwiesen. Von hier aus wird es doch einigermaßen wahrscheinlich, daß v. 3^a von einer göttlichen Fürsorge geredet hat, für die Israel mit seinen Bedürfnissen nie verborgen geblieben ist. Vgl. Ps 50 11 73 11 139 15 u. a. (s. o. Nr. 2, e). Aber die Unzuverlässigkeit des Textes hindert eine wirkliche Ermittlung des ursprünglichen Sinnes.

Dtn 34 10 und II Sam 7 20 (= I Chr 17 18) führen uns in die deuteronomistische Literatur. ידע bezeichnet Dtn 34 10 wieder zweifellos den Verkehr zwischen Mose und Jahwe als solchen³, ohne die damit verbundene

¹ Es begegnet freilich auch 4 10 18, aber sonst nirgends.

² Gestrichen von WELLH., NOWACK, MARTI u. a.

³ MARTI bei KAUTZSCH übersetzt treffend: „Es stand in Israel kein Prophet mehr

gegenseitige Wahrnehmung (vgl. Gen 32 31 ראה) anzugeben. Wenn ידע II Sam 7 20 kennen (vgl. KITTEL bei KAUTZSCH) bedeutete, so würde gesagt sein, daß Jahwes Kenntnis von allen Gefühlen Davids diesen davon entbindet, Gefühlen vor ihm Ausdruck zu geben.¹ Indessen ist Objekt nicht לב oder זכות, sondern דוד selbst als עבד.² Die Selbstbezeichnung des Redenden als Knecht des Angeredeten ist zwar ganz gewöhnliche orientalische Höflichkeitsformel, aber doch nie inhalts- und absichtslos verwendet. Somit ergibt sich der Sinn: Was soll David noch weiter zu dir sagen? Du selbst hast ihn (als deinen Sklaven) angenommen und weißt daher bereits, was du alles ihm getan hast. Daran schließt sich v. 21 sehr gut der Hinweis auf die Wohltaten, die der Knecht als solcher erfährt, weil der Herr ihn liebt.³

Bei Jeremia begegnen zwei Stellen. Jer 12 3 wollen die Tempora wohl beachtet sein. ROTHSTEINS Übersetzung (bei KAUTZSCH): Du aber, Jahwe, kennst mich, durchschaust mich und hast meine Gesinnung gegen dich erprobt, ist geradezu falsch. Eher kann man GIESEBRECHT zustimmen: Du aber, Jahwe, hast mich erkannt, du siehst mich und prüfst mein Herz bei dir. Das Naheliegendste ist doch aber zu übersetzen: Du aber, Jahwe, nachdem (da) du mich „erkannt“ hast, sieh mich an und prüfe, wie mein Herz dir zugetan ist. Wozu aber das Ansehen und Prüfen, wenn Jahwe doch bereits erkannt hat? Das ist sinnlos. Man beachte aber die durch v. 1—3 gehenden Gegensätze. Jeremia richtet mit Jahwe, daß die Frevler, die בגדו בגד, von deren Innern Jahwe fern ist, die also keine innere Beziehung zu ihm haben und der Pflichten gegen ihn sich ent schlagen haben, glücklich leben, während er selbst, dessen Herz bei Jahwe ist, ins Unrecht gesetzt ist. Ebenso verständlich wie die Aufforderung, Jahwe möge die Echtheit seiner Gesinnung durch Prüfung über allen Zweifel stellen, ist die Bitte, er möge sich von den Frevlern dann auch lossagen (v. 3^b) und nicht mehr durch Segnungen gleichsam ins Recht ihm gegenüber setzen. Das wichtigste Argument aber fehlt noch: Meine Haltung ist nicht nur untadelhaft, sondern geradezu dadurch provoziert, daß du mich „erkannt“, durch Berufung

auf, wie Mose, mit dem Jahwe von Angesicht zu Angesicht verkehrt hätte“. DILLMANN aber bemerkt z. d. St. (Komm. S. 434): „den Gott kannte (Gen 18 19), d. h. seiner Freundschaft und Umgangs würdigte, Gesicht zu Gesicht (Ex 33 11 Num 12 8), in persönlichem Verkehr mit ihm“.

¹ Vgl. LÖHR z. d. St. (Komm. S. 145): „Was soll ich weiter von meinen Empfindungen reden? Du kennst dieselben ja, ehe ich sie ausspreche.“

² Lies v. 21 (mit LXX, = I Chr 17 19) עבד st. רבך hinter רבך.

dir verpflichtet hast; ich habe in deinem Auftrag, für dich gestritten. Schütze deinen Knecht gegen deine Feinde!

Von ganz hervorragender Wichtigkeit ist Jer 1 5:

בְּמֶרֶם אֲצֹרְךָ בְּמֶרֶם יָדְעִיךָ
וּבְמֶרֶם תִּצָּא מִרְחֶם הַקִּדְשִׁיךָ
נְבִיא לְנוֹם נִתְחַךְ:

נְבִיא וְנִתְחַךְ (beachte die parallele Stellung) und יָדְעִיךָ bezeichnen alle dieselbe Sache: die Erwählung Jeremias zum Propheten vor Empfängnis und Geburt, nur nach verschiedenen Gesichtspunkten. Geheiligt aber hat Jahwe den Jeremia eben dadurch, daß er ihn in besondrer Beziehung zu sich gebracht, zum Prophetendienst berufen hat. Wir sehen, Jer 1 5 setzt die Linie Gen 18 19 Ex 33 12 17¹ Am 3 2 Hos 13 5 fort, insofern es sich um die spezielle prophetische Berufung handelt.² Zur Sache ist Ex 3 f. (besonders 3 10 f., שָׁלַח), Am 7 15 Jes 6 6 ff. (שָׁלַח nach der Reinigung bzw. Heiligung), Hes 1 f. (שָׁלַח 2 3) zu vergleichen, nur daß Jeremia die Berufung aus der Zeit in die „Ewigkeit“ zurückverlegt. Was den sprachlichen Ausdruck betrifft, so ist שָׁלַח (1 7 vgl. Ex 3 10 Jes 68 Hes 2 3) genau genommen erst die Folge des יָדַע; die Bestallung geht der Sendung voran. Für יָדַע sagt Am 7 15 לִקַּח Dtjes 43 1 45 3 f. 49 1 (vgl. Jer 1 5) קָרָא, Hes 20 5 Dtjes 42 1 43 20 Ps 105 43 106 23 u. s. f. בִּדְרֹךְ.⁴

Den Schluß der Prophetenstellen macht Jes 63 16. Hier erscheint יָדַע (parallel הִכִּיר) seines prägnanten Sinnes bereits entkleidet. Abraham und Israel, die Väter, wissen nichts vom gegenwärtigen Geschlecht, kennen es nicht, weil sie längst tot sind; Jahwe aber achtet auf sie. Dennoch ist wohl zu beachten, in welchem Zusammenhang יָדַע hier gebraucht wird: es ist das fürsorgliche Beachten der Kinder, wie es Pflicht und Aufgabe des Vaters ist.⁵ Jahwe erscheint als Israels Vater und Erlöser von alters her⁶ (vgl. Amos, Hosea, Jesaja), Israel als sein Eigen-

¹ Das präexistente Erwählte in Jer 1 5 zeigt, wie frei der Begriff des יָדַע von dem Moment des Prüfens und (für würdig) Erkennens ist. Siehe oben S. 33 zu Ex 33 12 17.

² Die Berufsbegabung und der Schutz des Propheten (v. 6 ff.) sind Folgen des „Erkanntseins“.

³ Vgl. Num 18 6 die Erwählung der Leviten durch Jahwe zu seinem Eigentum und Dienst, Ex 6 20 21 II Sam 5 13 I Reg 7 8 u. s. die Phrase לִקַּח לְאִשָּׁה. — חָקָן Jes 8 11 Jer 20, bezieht sich nicht auf grundlegende Berufung, sondern auf einmalige Beeinflussung durch Jahwe.

⁴ Über Jes 40 14 s. u. II A, 5.

⁵ Dahingestellt mag bleiben, wie weit hier noch eine ahnenkultische Anschauung durchschimmert, wonach Abraham und Israel noch fortleben als numina der Stammesheiligtümer, aber sich um das Volk nicht kümmern (יָדַע), wie sie sollten, weil es fern von ihren Ruhestätten ist und sie nicht pflegen kann.

⁶ Wie der Vater, so hat jeder nächste Verwandte als solcher die Pflicht des יָדַע (vgl. Rt 2, 3 2).

tum (v. 17). Darum soll er aus seiner Gleichgiltigkeit sich kehren und Israel „erkennen“. Der Sinn ist also derselbe, der möglicherweise Hos 5 3 vorliegt.

Es bleiben nur einige Psalmenstellen, von denen Na 1 7 (v. 2—10 ist das Fragment eines alphabetischen Psalms) und Ps 144 3 ידע als das fürsorgliche Beachten nehmen. Na 1 7 beweist Jahwe durch das ידע der הוסי בו, daß er gütig und ein Schutz in Drangsalszeit ist. Ps 144 3 aber steht parallel חשב, und der Sinn ist zweifellos. — Dagegen hat ידע in Ps 138 6 139 1 intellektuellen Charakter. —

Wir fassen das Ergebnis zusammen: In der prophetischen Quellschrift J wie bei den Propheten Hosea, Amos, Jeremia und in der Literatur des prophetischen Gesetzes begegnet ידע subj. Gott in erster Linie in der Bedeutung analog לקח בור, — durch Erwählung aufnehmen und sich zu eigen machen (Gen 18 19 Ex 33 12 17 Am 3 2 Hos 13 5 Dtn 34 10 II Sam 7 20 Jer 1 5 12 3)¹, in zweiter Linie — colere als Bezeichnung für die aus der Erwählung sich ergebende Fürsorge (so bereits mit unverkennbarem Hinüberspielen Hos 13 5; sodann Hos 5 3? Jes 63 16 Na 1 7 Ps 144 3). — Veranschaulicht erscheint die Bedeutung des Wortes durch die Bilder des Herrn, der den Knecht bzw. Mandatar (Gen 18 19 Ex 33 12 17 Dtn 34 10 II Sam 7 20 Jer 1 5 12 3), des Hirten, der die Herde (Hos 13 5), und des Vaters, der die Familie (Am 3 2 Jes 63 16) annimmt und sich zu eigen macht. Das Bild der Ehe begegnet hier nicht, was aber bei der oben (Nr. 3, d) festgestellten Verwendung von ידע ohne Belang ist. Die bemerkten Bilder lassen an Lebensverhältnisse zwischen Personen denken. Wir gehen nun dazu über, zu untersuchen, ob bei dem Verhältnis zwischen Gott und Menschen der prägnante Sinn von ידע nur auf die pars potior, den spontanen Teil, auf Gott, oder auch auf den receptiven Teil, die menschliche Einzel- oder Sammelpersönlichkeit, bezogen wird.

2. Objekt die Gottheit.

Der erste Eindruck ist, daß ידע wieder in viel mannigfaltigerem Gebrauch begegnet als unter 1. Offenbar hängt das damit zusammen, daß das Verhältnis des Menschen zur Gottheit von mehr Voraussetzungen (Erleben, Erkennen) abhängig ist, als das der Gottheit zum Menschen.

a. Nur an zwei Stellen findet sich zweifellos der Sinn des Kennenlernens, Erkennens: Ex 5 2 (JE), doch auch hier nicht ohne den Neben-

¹ Vgl. die assyrische Parallele bei ZIMMERN in SCHRADERS Keilinschriften und d. A. T.³ S. 403, bes. Anm. 2.

d. Es folgt die Wendung des Verkehrens ins subjektive Wollen und Streben: Ps 87 4 „Ich nenne Rahab und Babel meine Bekenner.“ Natürlich sind die Tatbekenner, die Verehrer gemeint. Ja, im Blick auf **זה ילד שם** wird es wahrscheinlich, daß die **יְדָעִי** die Angehörigen (Verwandten) Jahwes sind. Ps 36 11 beachte die Parallele **יִשְׂרָאֵל לֵב**. Zur **דַּעַת** gehört danach ein rechtschaffenes Herz von seiten des Menschen.

5 Vgl. KAUTZSCH, D. heil. Schrift des A. T., hier und im Folg.

Sie ist nichts anderes als Gottesverehrung und Gottesdienst. Ebenso Dan 11 32 die Parallele מרשעי ברית als Gegensatz zu עם ידעי אלהיו. Jene haben Strafe, diese Lohn zu gewärtigen. Wir stehen also auf ethischem Gebiet. Es ist Frevel, sich um Gott „nicht zu kümmern“, Hi 18 21 (beachte den Parallelismus). Und Grimm muß die Völker überschütten, die von Jahwe nichts „wissen wollen“, Ps 79 6 (Parallele: die Jahwes Namen nicht anrufen). Von welchen Voraussetzungen das * ידע abhängig ist, zeigt in interessanter Weise Ps 73 21—23: „Als mein Herz verbittert war... (v. 21), da war ich בָּעָר und „wußte“ nicht, war dir gegenüber ein Vieh (v. 22). Aber ich bleibe stets bei dir, denn du hältst mich bei deiner rechten Hand etc.“ (v. 23). Man sieht: Vertrauen schafft Anhänglichkeit und Gehorsam, Verbitterung aber führt zu Empörung und Abfall: „ich wollte nichts wissen von dir“ gleich dem störrischen Vieh. — Und in welche Sphäre es gehört, lassen Prv 2 5 3 6 erkennen: „Erkenntnis“ Gottes und Furcht Jahwes sind verquickt; herzliches Vertrauen auf Jahwe (3 5), heilige und demütige Scheu vor Jahwe (3 7) und דעתו (3 6; drei parallele Mahnungen) stehen im Bund und reichen sich die Hand. * דעת ist danach das Festhalten an Jahwe auf allen Wegen. Entsprechend tritt I Chr 28 9 die Aufforderung ועבדו unmittebar hinter diese את דע אלהיך, welche bedeutet: Erwähle ihn, halte dich zu ihm! Was der Inhalt der * דעת = der חכמה Prv 30 3 ist, lehrt ein Blick auf v. 1, wenn hier richtig verbessert wird: „ich mühte mich ab um Gott“. — Endlich begegnen die * ידעי geradezu als die „Getreuen“ oder die Freunde (DILLMANN) Gottes Hi 24 1. Vgl. Ps 91 14 87 4.

Ein Rückblick zeigt, daß für ידע c. obj. Gott die persönlich-sittliche Bedeutung durchaus überwiegt. Und doch haben wir für Nr. d, während wir unter a—c sämtliche Fälle herangezogen hatten¹, die prophetische Literatur noch beiseit gelassen, in welcher der prägnante Sinn eine Hauptrolle spielt. Der Zweck unsrer Untersuchung rechtfertigt, daß wir die Prophetenstellen nun für sich folgen lassen, indem wir die äußerst wichtige Stelle I Sam 2 12 (SS) aus der Zeit der ältesten Schriftpropheten ebenfalls erst hier würdigen und voranstellen.

¹ Unter a—c begegnen uns abgesehen von (dem theoretisch gerichteten) Hesekiel und von der Daniel-Apokalypse nur drei Prophetenstellen: Jes 19 21 * Jer 19 4 Jes 44 8.

[Schluß folgt in Heft 2]

Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament.

Von Privatdozent Lic. Dr. Friedrich Küchler in Berlin.

Wenn wir dem Gedanken vom Eifer Jahwes, der im AT eine gewisse Rolle spielt, nachgehen wollen, so müssen wir uns zunächst mit seinem sprachlichen Ausdruck vertraut machen. Es handelt sich dabei lediglich um das Substantivum **הַנֶּפֶץ** und die davon abgeleiteten Verbalformen und Adjektiva. Letztere gehören sämtlich dem Steigerungsstamme, die ersteren diesem und dem Kausativstamme an.

Eine einwandfreie Etymologie für das Wort **הַנֶּפֶץ** gibt es nicht. Lautlich unbedenklich ist zwar seine Zusammenstellung mit aram. **ܢܦܬܐ** und den davon abgeleiteten Verbalformen, mögen diese Wörter nun mit **u** oder mit **i** geschrieben werden (das 'Ajin geht jedenfalls auf eine bekanntlich häufige Angleichung der Konsonanten eines Stammes untereinander, in unserem Falle Angleichung an das emphat. **u**, zurück). Aber sie scheitert daran, daß der ganze Stamm im Aram. aus dem Assyrisch-Babylonischen entlehnt zu sein und auf das assyrische Wort **uknu** zurückzugehen scheint, das den Lapis lazuli und dann die blaue Farbe dieses Steines, sowie weiter jede blaue Farbe bezeichnet (JENSEN). Auf diese Bedeutung scheinen mir auch, soweit ich es zu beurteilen vermag, alle in Betracht kommenden Formen von einem arabischen Stamme **كُنَّ** zurückzugehen, indem sie sich nicht, wie die Lexica angeben, auf eine rote, sondern auf eine helle oder dunkle blaue Färbung beziehen werden;¹ auch das griechische **κυάνεος** wird letztlich von dem assyr. **uknu** abzuleiten sein. — Daß mit einer solchen Etymologie der Erklärung des hebräischen **הַנֶּפֶץ** und seiner Derivate nicht gedient ist, leuchtet ein. Wir müssen also auf eine Etymologie, die sich auch sonst nicht immer als eine

¹ Z. B. I. „die Milch wässern“ = „blau machen“; „gefärbt sein“ (vom Barte), doch wohl blauschwarz, nicht rot. II. „den Bart schwarz färben“. I. u. IV. „töten“ = „blau machen“, vgl. „bleu mourant“. **مُتَنَاءٌ** „schattiger Ort“, vgl. den „blauen“ Schatten, und endlich **أَحْمَرُ قَانِي** wohl „blaurot“, nicht „rot-rot“!

sichere Führerin bewährt, verzichten und den Inhalt der in Betracht kommenden Wörter aus dem Sprachgebrauch des Hebräischen selbst, zunächst natürlich aus dem profanen, bestimmen.

I.

Das Substantivum קנאה, mit dem wir es in erster Linie zu tun haben, begegnet uns nun in mancherlei Bedeutungen, und mit ihm natürlich auch seine Derivate. Das ursprüngliche Gebiet des Stammes קנא scheint mir das der Liebe der Geschlechter und speziell der Ehe zu sein. Es ist mir wenigstens wahrscheinlicher, daß die Wurzel ursprünglich auf einen ganz bestimmten, eng umgrenzten Ausschnitt des Lebens Anwendung fand, als daß sie von vornherein mit einer ganz allgemeinen Bedeutung, wie etwa „Leidenschaft“, behaftet war und deswegen auf alle möglichen Verhältnisse angewandt werden konnte, wie DUHM das nach einer Bemerkung zu Jes 96 anzunehmen scheint. Es fehlt denn auch nicht an Anhaltspunkten für meine eben geäußerte Meinung. Die sehr merkwürdige und gewiß trotz ihrer späten Überlieferung — sie ist Bestandteil der priesterlichen Schrift — uralte חוקת הקנאות Num 5 berichtet davon, daß ein Ehemann von einer רונה קנאה überfallen werden kann, der zufolge er sein Weib der ehelichen Untreue bezichtigt; die חוקה gibt nun das magische Verfahren an, durch das festgestellt werden soll, ob der Verdacht des Gatten berechtigt oder grundlos ist. — Die Sprüche, die sich mit dem Thema des Einbruches in fremde Ehe ziemlich ausführlich beschäftigen, nennen als eine seiner schlimmsten Folgen die קנאה des hintergangenen Gatten (6 34), die einen unauslöschlichen, aller Schonung und Vergebung abgeneigten Zorn und Haß hervorruft (27 4). Hier bezeichnet also קנאה die der Liebe von Mann und Weib anhaftende, mit ihr aufs engste verbundene Sinnesart, die jedes nähere Verhältnis der geliebten Person zu Dritten unerträglich findet; so kommt es, daß im Hohenlied קנאה und אהבה als Parallelbegriffe erscheinen können, wenn es dort (8 6) heißt: stark wie der Tod ist die Liebe, gewaltig wie die שׂוֹל die Liebesleidenschaft; ihr Brand ist Feuersbrand, eine Jahwe Flamme.

Kann es so nicht zweifelhaft sein, daß in diesen Fällen der Stamm קנא zur Bezeichnung von Seelenzuständen verwandt wird, die wir mit dem prägnanten Ausdruck Eifersucht zu benennen pflegen, so ist das Gebiet seiner Anwendbarkeit doch erheblich weiter. So hören wir von Rahel (Gen 30 1), daß sie wegen des Umstandes, daß ihrer Schwester *Lea Kinder beschieden waren*, ihr selbst aber nicht, auf ihre Schwester *und Mitgattin eine קנאה* bekam, in der sie ihren Gatten Jakob mit

unverständigen und frevelhaften Forderungen plagte. Die Bedeutung des Wortes קנא ist hier noch ziemlich nahe mit der Eifersucht im engeren Sinne verwandt; sie geht aber doch schon über zur Bedeutung des Neidens oder Mißgünstigseins. In dieser findet die Wurzel ebenfalls weitgehenden Gebrauch. Von Isaak wird erzählt: וַיִּקְנֵא לוֹ קְלָשִׁים, weil sein Besitz überaus groß wurde (Gen 26 14), und den Josef traf die קנא seiner Brüder, als sie bemerkten, daß er seinen Sinn zu Höherem erhebe und wohl auch bestimmt sei als sie (Gen 37 11). Daß man den Gottlosen nicht um sein Glück beneiden soll (durch קנא ausgedrückt), ist eine wiederholte Mahnung des Spruchbuches (3 31 23 1). Nach Hes 31 19 beneideten alle Bäume von Eden die von Gott gepflanzte herrliche Zeder wegen ihrer Schönheit und der Fülle ihres Geästes (וַיִּקְנֵאוּ כָּל עֵצֵי עֵדֶן), Hes 35 11 wird der Neid Edoms, in dem er Juda sein Land nicht gönnte, als קנא bezeichnet und Ps 106 16 die Mißgunst Datans und Abirams gegen Mose und Aaron wegen ihrer bevorzugten Stellung ebenfalls durch das Verbum קנא ausgedrückt. Endlich erwartet ein später Schriftsteller im Buche Jes 11 13, daß in der messianischen Zeit die קנא Ephraims verschwinden und die Dränger Judas ausgetilgt werden, womit entgegen der Meinung eines noch späteren Glossators nur gesagt sein kann, daß in der Endzeit Ephraim unbeneidet und Juda unbefeindet dastehen und sich beständigen Friedens und Wohlergehens erfreuen werden.

Mit dem Neid nahe verwandt ist das Streben, selbst das zu erreichen, was man von einem andern erreicht oder wonach man ihn streben sieht; auch diese Nuance nimmt die Wurzel קנא im Hebräischen an. Es scheint wenigstens, daß man Koh 4 4 von dem gegenseitigen Wetteifer der Menschen um die Erreichung eines gemeinsamen Zieles verstehen muß, sicherlich ein wertvolles Motiv für einen Menschen, das ihn zur Einsetzung seiner besten Kräfte für die Erfüllung der einmal erkannten Aufgabe anspornen kann; der pessimistische Autor des Buches Kohelet tut es freilich wie so vieles andre als רִיב וְרִיבָה ab.

Noch weiter abgeblaßt erscheint endlich die Bedeutung unsres Stammes da, wo er nichts weiter als den unmutigen Affekt und das Inaffektgeraten ganz im allgemeinen, sowie das Handeln im Affekt bezeichnet. Auch diese Bedeutungsnuance ist im AT ziemlich häufig. So steht קנא in der allgemeinen Bedeutung des Erregtwerdens Ps 37 1, wo es heißt: erhitze dich nicht über die Bösewichter und gerate nicht in Unmut über denen, die unrecht handeln, oder Prv 23 17 und 24 19, wo davor gewarnt wird, sich an den Sündern zu erregen; das solle man vielmehr an der Furcht Jahwes tun. Daß er sich über das Wohlergehen

der Gottlosen aufgeregt habe, beklagt der Dichter von Ps 73 nachträglich (v. 3), und der langatmige Kompilator von Ps 119 erwähnt den Schaden, den seine קנאָן über die Gottvergessenheit seiner Feinde ihm gebracht habe (v. 139). Vor dem Affekt überhaupt warnt Prv 14 30, wo die קנאָן in Gegensatz zu einem geruhigen Herzen gestellt wird; ganz ähnlich beurteilt der Dichter des Hiob das als קנאָן bezeichnete Abweichen von der stoischen Ruhe des Gemüts (5 2) und der Prediger vergißt, wenn er den Zustand der Toten beschreibt, nicht zu erwähnen, daß bei ihnen nun Liebe und Haß und קנאָן, d. h. wohl jeglicher Affekt vorbei sind, und daß sie somit keinerlei Anteil mehr haben an allem, was auf Erden geschieht (9 6).

Wir kommen nun noch zu den Stellen, in denen die קנאָן auf eine dritte Person bezogen erscheint, in deren Interesse sie liegt; diese Person wird durch die Präposition ל eingeführt. So hören wir von Saul (II Sam 21 2), daß er versuchte, die Gibeoniten auszurotten קנאָן לִבְנֵי גִיבְעוֹנִים (man wird wohl besser lesen קנאָן לִבְנֵי גִיבְעוֹנִים cf. II Reg 10 16), d. h. bei der temperamentvollen Wahrnehmung der israelitischen Interessen. Ebenso bezeichnet das Verbum קנאָן das Verhalten Josuas, als er versuchte Moses angebliche Interessen gegenüber den geisterfüllten Gliedern der Gemeinde wahrzunehmen (Num 11 29).

Eine entschieden religiöse Bedeutung gewinnt der Begriff der קנאָן da, wo die Person, in deren Interesse Affekthandlungen unternommen werden, die Gottheit ist. In den drei Fällen, die in dieser Beziehung in Betracht kommen (Pinchas, Elia und Jehu Num 25, I Reg 19 und II Reg 10 16), handelt es sich jedesmal um das Eintreten der genannten Männer für die alleinige Verehrung Jahwes und gegen den Götzendienst, also um die leidenschaftliche Wahrnehmung der Interessen der Gottheit, wenn nicht etwa in diesem Sprachgebrauch erst eine Nachbildung des von der Gottheit selbst ausgesagten קנאָן vorliegt, das sich, wie wir weiter sehen werden, ursprünglich ganz allein auf den Götzendienst bezieht. Ähnlich ist übrigens in Ps 69 10 von einer קנאָן des Dichters für den Tempel die Rede, die so groß war, daß er sagen konnte, sie habe ihn ganz verzehrt.

II.

Wie steht es nun in den Fällen, wo im AT von einer קנאָן Jahwes geredet, wo Jahwe als ein קנאָן אֱלֹהִים oder קנאָן bezeichnet, oder wo von ihm gesagt wird, man habe ihn in den Zustand der קנאָן versetzt?

Die ältesten Stellen, in denen die Wurzel קנאָן sich auf Jahwe angewendet findet, sind Ex 20 5 34 14 und Jos 24 19. Weiter kommen als

vorexilisch noch mehrere Stellen aus dem Deuteronomium und eine aus dem Königsbuche (I Reg 14 22) in Betracht. Andere Stellen, in denen der יהוה Jahwes gedacht wird, die man oft als vorexilisch auffaßt, sind mir bei näherer Untersuchung alle ins Exil oder noch tiefer hinab gerückt.

Daß die drei erstgenannten Stellen vorexilisch seien, ist wohl allgemein anerkannt. Die gehören ja der jahwistischen und der elohistischen Quelle des Hexateuchs an. Nur will es das Unglück, daß gerade die Zusammenhänge, in denen sie stehen, nicht den ungetrübten Strom der alten Quelle erkennen lassen, sondern alle mehr oder weniger stark überarbeitet sind. So sind Ex 20 und Jos 24 sicher durch deuteronomistische Hände verändert, was man von Ex 34 nicht sagen kann; aber auch der sogenannte jahwistische Dekalog dieses Kapitels hat doch Erweiterungen erfahren, die WELLHAUSEN „alt“ nennt und KUENEN ins 7. Jahrhundert setzt. Zu diesen Zusätzen gehört nun auch der für uns hier in Betracht kommende Teil von v. 14 nebst dem folgenden. Daß v. 15 nicht dem alten jahwistischen Bestande dieses Abschnittes angehören kann, bedarf keines Nachweises. Er setzt in seiner Terminologie zweifellos die Verkündigung Hoseas voraus, der, soviel wir wissen, zuerst die Verehrung anderer Götter als Hurerei und Ehebruch bezeichnet hat. Es ist mir aber nicht unwahrscheinlich, daß dasselbe auch von v. 14b gilt. Denn erstens paßt zu der Art von „Bundesworten“, die wir nach v. 27 in unserem Abschnitt zu suchen haben, keine Motivierung dieser Gebote, sondern man erwartet nur kurze, knappe, leicht merkbare Sätze, wie WELLHAUSEN sie in seiner Komposition des Hexateuchs aus unserem Abschnitt herausgeschält hat. Muß aus diesem Grunde jedenfalls der weitschweifige v. 15 als der ursprünglichen Konzeption nicht angehörig gestrichen werden, so trifft das auch auf v. 14b zu, der für ein kurzes Merkwort schon zu lang erscheint. Zweitens aber setzt auch v. 14b, wie v. 15, wo das mehr in die Augen springt, die Wirksamkeit des Propheten Hosea voraus, wie dies auch die beiden andern erstgenannten Stellen tun. Die Einführung des Begriffs der יהוה Jahwes hat an allen drei Stellen denselben Zweck, nämlich den, darauf hinzuweisen, daß mit der Verehrung Jahwes die Verehrung irgendwelcher anderen Götter durch Israel schlechtweg unvereinbar ist; Jahwe will sich eine solche unter keinen Umständen gefallen lassen, er ist ein Gott, der nicht duldet, daß sein Volk sich irgendwie mit anderen Göttern einläßt. Die Idee, die dieser Aussage zugrunde liegt, ist gewiß so alt wie die Jahwereligion in Israel überhaupt. Sie war von Anfang an exklusiv und erhob den Anspruch, die alleinige Religion des Volkes Israel zu sein. Aber die Form des uns hier vorliegenden Ausdrucks für

diesen Anspruch kann nicht ebenso alt sein; sie wäre für das alte Israel schlechtweg unverständlich gewesen, wenn man nicht annehmen will, daß die Verfasser der uns beschäftigenden Stellen das Wort קָנָן in einer ganz abgeblaßten Bedeutung auf Jahwe angewendet haben sollten, etwa in dem Sinne von „temperamentvoll“. Der Gebrauch eines solchen Wortes in solchem Zusammenhang wäre unendlich matt und schwach und zu einer solch eindringlichen Mahnung, wie wir sie Ex 20 und 34 lesen, wenig geeignet. Wie ganz anders lebendig aber werden diese Worte, wenn wir für das hebr. קָנָן unser „eifersüchtig“ in seinem prägnanten Sinne einsetzen dürfen. Da erscheint uns Jahwe als eifersüchtig, wie ein Ehemann auf sein Weib, ein Liebhaber auf die Geliebte eifersüchtig ist. Sowenig diese es ertragen, daß die geliebte Frau sich mit andern Männern abgebe, ja nur mit ihnen tändele, sowenig kann Jahwe es zugeben, daß sein Volk sich mit anderen Göttern einlasse und ihnen Verehrung widme, ja nur nach ihnen schiele. Diese Vorstellung ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß das Verhältnis Jahwes zu Israel als Ehe aufgefaßt wurde und die Verehrung anderer Götter als Ehebruch. Nun wissen wir aber ganz genau, wo diese Auffassung in der Geschichte des Jahwismus zuerst auftritt: Hosea ist es, der sie eingeführt hat, als ihm die traurigen Erlebnisse seiner eigenen Ehe ein Symbol für das wurden, was Jahwe an seinem Volke erfahren mußte. Damit gewinnen wir einen sicheren terminus a quo für die zeitliche Ansetzung des ersten Vorkommens des Gedankens von der קָנָן Jahwes; er ist möglich erst vom letzten Drittel des 8. Jahrhunderts v. Chr. ab.

Man kann es merkwürdig finden, daß bei Hosea selbst der Ausdruck קָנָן oder eines seiner Derivate sich garnicht findet. Nichts wäre natürlicher, als daß die Ausdrücke bei ihm vorkämen, wo die Sache in so klarer Weise vorliegt, wie dies im 2. Kapitel seines Buches der Fall ist. Aber der Ausdruck fehlt bei ihm so gut, wie bei Jeremia, der, wie bekannt, die Vorstellung von der Ehe Jahwes mit Israel von Hosea übernommen und weitergebildet hat. Es wird wohl so sein, daß diesen Propheten der Ausdruck קָנָן nicht zart genug war zur Übertragung auf Jahwe, daß ihm nach ihrer Meinung zu viel Menschliches anhaftete, um auf den Gott, den sie verkündeten und wie sie ihn verstanden, anwendbar zu sein. Daß ähnliche Rücksichten bei Hosea nicht undenkbar wären, zeigt sein Wort (c. 11 9) $\text{אֵל אֱנוֹכִי וְלֹא אָדָם}$, nach dem der Prophet darauf bedacht sein mußte, nicht allzumenschliche Züge in das Bild seines Gottes zu fügen.

Solche feine Rücksichtnahme eignete den Überarbeitern der alten

Gesetze und Überlieferungen nicht, sondern sie gebrauchten den Ausdruck ganz unbefangen, und ebenso der Verfasser der historischen Einkleidung des Deuteronomiums. Auch bei ihm ist überall der Zusammenhang mit der Warnung vor dem Götzendienste deutlich; nur tritt bei ihm noch mehr als bei jenen Älteren hervor, daß die **הַיְיָ** Jahwes, wenn sie durch Israels Götzendienst wachgerufen wird, Jahwes Zorn zum Ausbruch kommen läßt, der wie ein verzehrendes Feuer das ungetreue Volk vernichtet (Dtn 4 23f. 6 14f. 29 19). Hieran sei gleich angeschlossen, daß auch der Verfasser des deuteronomistischen Rahmens in den Königsbüchern **הַיְיָ** in demselben Sinne gebraucht, wenn auch nur ein einziges Mal II Reg 14 22.

Endlich halte ich für eben noch voralexandrinisch das sogenannte Lied des Mose Dtn 32, das mit deutlicher Anlehnung an Hoseas Gedanken es ganz klar ausspricht, daß der Götzdienst es ist, der Jahwes **הַיְיָ** gegen sein Volk erweckt.

Bemerkt sei noch, daß schon CALVIN (*Reliqui quatuor Mosis libri, in formam Harmoniae redacti*) in seiner Auslegung des zweiten Gebotes zu den Worten **הַיְיָ לֵא** bemerkt „*hic vero nobis sub mariti persona proponitur Deus, qui rivalem non patitur*“, ohne natürlich ahnen zu können, daß die Betrachtung Gottes als maritus seines Volkes sicherlich nicht mosaisch ist, und ferner, daß STEUERNAGEL nach einer Klammer in seinem Kommentar zu Dtn 4 23 den Zusammenhang der ursprünglichen Vorstellung von der **הַיְיָ** Jahwes mit der Gedankenwelt Hoseas auch schon erkannt hat.

III.

Die Auswirkung dieser durch den Götzdienst wachgerufenen **הַיְיָ** Jahwes glaubte Juda zu erleben in der Vernichtung seines Staatswesens durch Nebukadnezar, in der Deportation des besten Teiles der Nation und der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels. Für die Gedanken, mit denen man jene schreckliche Zeit durchlebte, haben wir nur einen Zeugen, Hesekiel. Bei ihm erleben wir das Merkwürdige, daß er die Wurzel **הַיְיָ** in bezug auf Jahwe bis zum Augenblick der Zerstörung Jerusalems ebenso gebraucht wie seine Vorgänger, von da ab aber in ganz anderem Sinne. Es ist bekannt, daß er das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke wie Hosea und Jeremia unter dem Bilde der Ehe darstellt, dies Bild dabei aber aller seiner Zartheit beraubt. In diesem Zusammenhang gebraucht er denn auch den Ausdruck von der **הַיְיָ** Jahwes; sie tobt sich nach ihm in dem fürchterlichen Strafgericht aus, das Jahwe nach c. 16 und 23 über das ehebrecherische Juda bringt. Die alte Beziehung der

קנאה ist hier deutlich genug beibehalten und ebenso in dem immer noch nicht aufgeklärten עֲסֵל הַקִּנְיָהּ, dem „Eiferbild“, das sich nach 835 im Tempel zu Jerusalem befand. Welchen fremden Gott dies Bild auch dargestellt haben mag, was wir vermutlich nie ergründen werden, soviel ist doch klar, daß es eben ein Gottesbild war, durch das nach Hesekiel Jahwes Eifersucht im höchsten Maße wachgerufen wurde, zumal es sich in seinem eigenen Hause befand. Auch in 513 ist die Beziehung der קנאה Jahwes auf den Götzendienst und die durch ihn erfolgte Entweihung des Heiligtums Jahwes evident.

Soweit stimmt also Hesekiels Sprachgebrauch ganz mit dem vorexilischen überein. Nun aber erfolgt eine scharfe Wendung, und zwar mit dem Augenblicke, in dem durch den Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels das Strafgericht über Juda vollendet ist. In allen Stücken, die aus späterer Zeit stammen, hat bei Hesekiel die קנאה Jahwes eine völlig veränderte Beziehung. Sie wendet sich nun nicht mehr gegen das ungetreue Israel-Juda, sondern gegen dessen Feinde. In c. 36 ist es „der Überrest der Völker“ und besonders Edom, denen die קנאה Jahwes gilt, ohne daß aber die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks schon völlig verloren wäre. Die קנאה Jahwes wird nämlich deshalb rege, weil das Land Kanaan die Schmach der Völker hat tragen müssen, indem es von ihnen erobert und vergewaltigt wurde, während es doch Jahwe gehörte. Es scheint demnach, daß hier noch ein Nachklang von Hoseas ursprünglichem Gedanken vorliegt, nach dem eigentlich das Land Palästina Jahwes Eheweib war, während das Volk Israel durch die Kinder repräsentiert wurde, die dieser Ehe entstammen. Nun ist das Land, also die Gattin, von Fremden mißhandelt; da erwacht die Liebe Jahwes zu seinem Weibe wieder und sie tritt in die Erscheinung als קנאה gegen die, die sich an ihm vergangen haben. Ebenso steht es in c. 38: in dem Augenblicke, wo Gog mit seinen Scharen Jahwes Land betritt, lodert Jahwes Grimm und קנאה auf und erregt ein gewaltiges Erdbeben, das, mit allerlei furchtbaren Naturerscheinungen verbunden, Gog den Garaus macht in dem Lande, an das er freventlich sich gewagt hat. Damit geschieht zugleich der Liebe Jahwes zu seinem Volke und seiner eigenen Ehre genug, indem dadurch die Völker von ferneren Angriffen auf das von Jahwe geliebte Land und Volk abgeschreckt und zur Anerkennung von Jahwes übergewaltiger Macht gezwungen werden. So wird am Schlusse des Gog-Abschnittes denn auch in c. 39 dessen Sinn zusammengefaßt; und auch hier tritt der Gedanke der קנאה Jahwes noch einmal hervor, nun aber zusammengestellt mit Jahwes Erbarmen gegen sein Volk

und bezogen auf Jahwes heiligen Namen, dem er durch sein Eintreten für Israel zu seinem Rechte verhilft.

Durch seine Einfügung in diesen eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungskomplex hat nun auch der Gedanke von der הַקָּדוֹשׁ Jahwes eine eschatologische Färbung bekommen, die ihm von nun an ziemlich konstant anhaftet. Nur wenige mit Hesekiel ungefähr gleichzeitige oder spätere Stücke verwenden den Ausdruck הַקָּדוֹשׁ und die zugehörigen Verbalformen und Adjektiva ohne Beziehung auf die Betätigung Gottes zur Herbeiführung der messianischen Zeit. Es sind dies Num 25 11, Ps 78 58 und Ps 79 5. Die erstgenannte Stelle gehört der Pinchaserzählung des PC an, in der berichtet wird, wie Pinchas dadurch, daß er die הַקָּדוֹשׁ Jahwes ausübte, als die Israeliten sich durch den mit Götzendienst verbundenen Umgang mit heidnischen Weibern versündigten, die drohende Vernichtung Israels durch Jahwe abwendete. Hier ist also von der הַקָּדוֹשׁ Jahwes in ganz demselben Sinne die Rede, in dem der Ausdruck in der Zeit vor Hesekiel allein gebraucht wurde. Damit ist aber nicht gesagt, daß man diesem Teil von PC ein über Hesekiel hinaufreichendes Alter vindizieren müsse. Denn in den beiden sicher nachexilischen Psalmen 78 und 79 wird die Wurzel קָדַשׁ in bezug auf Jahwes Verhalten gegen Israel gerade so verwendet. Man hat diesen späten Sprachgebrauch eben auf bewußte oder unbewußte Nachahmung des früheren zurückzuführen.

Alle anderen Stellen, in denen sonst nach Hesekiel die Wurzel קָדַשׁ mit bezug auf Gott gebraucht wird, verwenden sie in dem Sinne, den sie in der späteren Zeit von Hesekiels Wirksamkeit angenommen hat. So gebraucht Deuterjesaja den Gedanken der הַקָּדוֹשׁ , wenn er Jahwes Auftreten zur Herbeiführung der Heilszeit schildert, in 42 13. Da wird Jahwe mit einem heldenhaften Krieger verglichen, der mit lautem Schlachtruf sich selbst anfeuert zur Vernichtung seiner Feinde, an denen er seine הַקָּדוֹשׁ betätigt, indem er sie überwältigt. In den Schlußkapiteln des Buches Jesaja kehrt der Vergleich Jahwes, der sich zur Aufrichtung seiner Herrschaft anschickt, mit einem Kriegshelden wieder (59 15 ff.), und in der Schilderung seiner Rüstung wird als Kriegsmantel seine הַקָּדוֹשׁ erwähnt, die sich auch hier wieder gegen die Feinde des wahren Israel richtet, die von Jahwe nun den Lohn ihrer Taten empfangen. Sehnsüchtig schaut der Verf. von 63 15 nach dem Tage aus, wo Jahwes הַקָּדוֹשׁ in die Erscheinung tritt, um seinem elenden und gedrückten Volke aus seinen Nöten zu helfen. — Aber auch im ersten Teile des Buches Jesaja finden sich mehrere Stellen, an denen von der הַקָּדוֹשׁ Jahwes in eschatologischem Sinne die Rede ist, vor allem, wie nicht anders zu erwarten, in den

kleinen Apokalypse c. 24—27; hier wird in 26 11 die יהוה Jahwes sogar direkt als eine „für sein Volk“ wirkende bezeichnet, durch deren Anblick allein die Feinde Israels zu Schanden gemacht werden. In Beziehung zur Aufrichtung des messianischen Reiches steht die יהוה Jahwes ferner in 9 6, was mir neben anderen Gründen doch sehr stark gegen jesajanische Herkunft dieses Stückes zu sprechen scheint. Denn für Jesaja wäre, wie schon MARTI richtig bemerkt, der Gedanke an die יהוה Jahwes kein Grund zur Freude und Zuversicht, sondern zur Furcht und Besorgnis gewesen. Dasselbe Urteil gilt auch für 37 32 — II Reg 19 31, nur daß für diese Stelle die Herkunft von Jesaja schon durch ihre ganze Umgebung, die zweifellos späte Arbeit ist, noch weit sicherer ausgeschlossen wird. — Rein eschatologisch ist weiter der Zusammenhang, in dem die יהוה Jahwes bei Sacharja 1 14f. und 8 2f. erwähnt wird; es handelt sich in beiden Stellen um das endzeitliche Gericht über die Völkerwelt und die herrliche Aufrichtung der Gottesherrschaft in Zion. Jahwes יהוה wirkt hier zugunsten Jerusalems und gegen die Heiden, und ist mit Jahwes Grimm und Zorn nahezu synonym. Im Buche Joel 2 18 begegnen wir noch einmal der schon bei Hesekiel bemerkten Verbindung der יהוה Jahwes mit dem Lande; sie regt sich auf die flehentliche Vorstellung des bedrängten Volkes hin, daß durch die Herrschaft der Heiden über Jahwes Land und Volk dieses der Schande preisgegeben und die Macht seines Gottes in Frage gestellt werde, und sie bedeutet dasselbe wie Jahwes Einschreiten zugunsten seines Volkes; dies Einschreiten richtet sich in Joels speziellem Falle auf die Beseitigung der durch eine den Tag Jahwes ankündigende Heuschreckenplage hervorgerufenen Hungersnot. In dieser Heuschreckenplage wird man aber wohl eine symbolische Darstellung des Ansturms der feindlichen Weltmächte zu erblicken haben, der dem Unternehmen Gogs bei Hesekiel entspricht; 2 20 und besonders das in c. 4 in Aussicht genommene Völkergericht im Tale Josafat sprechen wenigstens stark dafür, und damit würde der eschatologische Bezug der יהוה Jahwes auch bei Joel noch deutlicher hervortreten. Stark eschatologisch ist auch der Zusammenhang, in dem die יהוה Jahwes im Buche Zephania auftritt, so stark eschatologisch, daß dies allein zu erheblichen Zweifeln an der Authentie der betreffenden Stellen führen muß. Es erscheint mir wenigstens höchst unwahrscheinlich, daß ein Schüler Jesajas, der sich sonst ungefähr in denselben Gedanken wie sein größerer Meister bewegte, ein Gericht über die Bewohner der ganzen Erde einschließlich der Säugetiere, Vögel und Fische sollte in Aussicht genommen haben. Vielmehr werden die Verse 2 und 3, sowie 17 und 18 des 1. Kapitels, in denen dieser

Gedanke ausgeführt wird, einem anderen Autor angehören, vielleicht demselben, der im 2. Kapitel seine Drohungen gegen die Juda umgebenden Völker laut werden läßt; auch 3 8ff. könnte man wohl demselben Verfasser zuschreiben, der jedenfalls einer weit späteren Zeit angehören muß als der echte Zephanja. Daß auch Nahum 1 2, wo ebenfalls von einer יהוה Jahwes die Rede ist, einem späten eschatologischen Zusammenhang angehört, hat GUNKEL, wie mir scheint, durchaus überzeugend nachgewiesen. Hier wie in den beiden Zephanjastellen ist nun auch jede Beziehung der יהוה Jahwes auf Israels Götzendienst oder auf die Vergewaltigung des gottgeliebten Volkes durch die Heiden geschwunden, und es steht so, daß einfach da, wo von den „letzten Dingen“, vom Weltgericht und von der Aufrichtung des Gottesreichs auf der Erde die Rede ist, unwillkürlich der Ausdruck יהוה sich einstellt. Man hat eben gänzlich vergessen, was mit diesem Terminus ursprünglich gemeint war, und sucht nur noch nach Worten, die geeignet sind die Gewißheit, daß Jahwe die eschatologischen Wünsche Israels erfüllen werde, recht energisch auszudrücken.

Damit haben wir unseren Gang durch die Geschichte des Gedankens von der יהוה Jahwes vollendet und gesehen, wie er aus einem ursprünglich für Israel höchst bedrohlichen allmählich zu einem Heil verheißenden geworden ist, der schließlich auch noch fast jede Beziehung auf das Volk Israel allein verloren hat und in eine universalistische Gedankengruppe eingetreten ist. Ganz ist er aber doch nicht von dem Geschick des jüdischen Volkes losgelöst worden: denn auch das Weltgericht hat für das Judentum schließlich nur den Sinn, daß in ihm sich seine Herrschaft über die Welt vollende. So endet der Gedanke vom Eifer Jahwes, der ursprünglich Ansprüche Jahwes an sein Volk stark und knapp zusammenfaßte, damit, daß er zum Inbegriff der Ansprüche Israels an die Welt und an seinen Gott wurde und es zum Ausdruck brachte, daß wenigstens einem Teil des Judentums Gott nicht mehr das Ziel ist, nach dem der Mensch sich sehnt und streckt, sondern ein Mittel, wenn auch das höchste, zur Erreichung von irdischen Zwecken.

REBELS

•

spruch nimmt. Da scheint denn doch v. ORELLI sachlicher und klarer zu urteilen, wenn er in HAUCKs Real-Enzyklopädie X 505 im Artikel „Klagelieder“ wiederholt den „mnemotechnischen“ Charakter jener Erscheinung erkennt. „Was den unser Gefühl befremdenden Gebrauch des alphabetischen Schemas in der Lyrik anlangt, so ist zu bedenken, daß derselbe bei dem stärkeren Hervortreten der Konsonanten in der hebräischen Sprache ein mnemotechnisches Hilfsmittel bot, welches um so willkommener sein mochte, da die hebräische Dichtungsart sonst an solchen Mitteln weit ärmer war als z. B. die unsrige. Aber allerdings liegt in der Natur der Sache, daß die Anwendung eines solchen Schemas auch dem Hebräer bei unmittelbarer lyrischer Begeisterung ferner lag als bei musivischem Dichten, welchem der Inhalt objektiver gegenüberstand. Diese Klagelieder sind denn auch, wie sie vorliegen, nicht unmittelbar der Not und Angst jener Unglückstage entsprungen, wohl aber der allgemeinen Trauerstimmung, die sie zurückließen und die sich das Erlittene immer wieder zu vergegenwärtigen bemühte. Sie wollen der Gemeinde dafür einen würdigen Ausdruck schaffen. Der Gegenstand ist ein so unerschöpflicher und jene Stimmung eine so anhaltende, daß dem Dichter trotz jenes Schemas ungesucht die Verse fließen und er in einer einzelnen alphabetischen Reihe sich gar nicht genug tun kann.“ Schade nur, daß hier das mnemotechnische Erklärungsprinzip plötzlich wieder zu gunsten einer Annäherung an DELITZSCH mit seiner Auffassung der alphabetischen Anordnung als eines Ausdrucks der Vollständigkeit verlassen oder mit ihm konfundiert wird. Zum Schluß heißt es aber dann doch wieder: „die vorliegenden formvollendeten . . . Lieder gemahnen uns in ihrer systematischen, mnemotechnischen Gestalt eher an das Werk einer Schule oder Gruppe von Jüngern, welche gegebene Klageweisen sammelnd und ergänzend sie zu solchen Kränzen zusammenflochten“ (S. 508).

Die meisten Neueren aber sind dem Problem, das mit der alphabetisch-akrostichischen Anordnung hebräischer Lieder gegeben ist, behutsam aus dem Wege gegangen. So lassen sich, um einige der neueren Psalmen-Erklärer zu nennen, BAETHGEN, DUHM, KESSLER auf keinen Erklärungsversuch ein, sondern registrieren nur die Tatsache. Auch BUHL, Dichtkunst bei den Israeliten (in HAUCKs Enzykl. IV 636f.) gleitet unvermerkt von den alphabetischen Liedern zur Stichen- und Strophenfrage hinüber, ohne eine Erklärung der Eigenart jener versucht zu haben. Von hier aus versteht man schließlich, wie LÖHR a. a. O. so ausführlich werden konnte.

Das alphabetische Schema, so fragt er, hatte es einen besonderen Sinn? oder war es schon vielbenutzte Kunstform geworden? Er weist ihm dann mit DIETERICH u. a. seinen Ursprung im Gebiet des Zauberes zu und betont besonders: „Die rätselhafte Umstellung von D und Y läßt es sehr verführerisch erscheinen, an ein Zauberalphabet zu denken.“ Später sei es dann auf andere Gebiete dichterischer Produktion übertragen und hier zur bloßen Kunstform geworden.

Ich meine, daß man nach dem gegenwärtigen Stand unserer Erkenntnis LÖHR im Prinzip durchaus zustimmen muß und daß man auch seine nachfolgenden Einzel-Darlegungen nur billigen kann. Nur hätte er vielleicht außer den kunstmäßigen assyrischen Akrosticha aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert auch die altrömischen (s. o.), etwa auch noch die synagogalen, samaritanischen, syrisch- und griechisch-christlichen erwähnen können.

Doch mit dem allen ist erst ein Weg gewiesen. Es gilt nun ihn beschreiten. Das mag vorerst eine gefährliche Sache sein, bei dem Verirrung und Verunglücken nicht ausgeschlossen sind. Was schadet aber? Einer muß den Anfang machen und Lehrgeld zahlen: andere mögen nach ihm kommen und es besser machen!

Hier wie in ähnlichen Fällen dürfte es geraten sein, von einem so sicheren Datum wie dem der Umstellung von Y und D in D und Y, wie sie in Thr 2—4, übrigens auch in Ps 34 und Prv 31 vorliegt, auszugehen. Wir stehen hier überall vor der merkwürdigen Tatsache, daß beide Reihenfolgen mit einander im Kampfe liegen. Nur Thr 2—4 ist die Anordnung D—Y unverhüllt erhalten. Dagegen in Prv 31 ist sie nur bei den LXX, die v. 25 und 26 des MT umgestellt haben, zu erkennen, und in Ps 34 wird sie vom Sinn gebieterisch gefordert, während unser Text sie in das übliche Y—D gewandelt hat. Letzteres erkennen auch die Kommentatoren, ein jeder in seiner Weise, an: BAETHGEN hat im Text selbst die Umstellung von v. 16 17 vollzogen, KESSLER sie in der Anmerkung angedeutet aber nicht in den Text aufgenommen, DUHM dagegen, der auch hier seine eignen Wege geht, sich auf andere Weise geholfen, auf eine Weise, die er jedenfalls nicht erwählt haben würde, wenn er die Sache auf größerem Hintergrund geschaut hätte.

Der angezeigte Tatbestand führt zu der Frage, ob nicht auch in den übrigen alphabetischen Liedern die Folge D—Y anzusetzen ist. In der Tat könnte, um Na 1, wo die alphabetische Anordnung höchstens bis v. 8 reicht, und Ps 9 10, wo die beiden fraglichen Buchstaben wegen vorhandener Textstörung überhaupt nicht in Betracht kommen, in Psalm 25,

wo überdies das alphabetische Schema an mehreren Stellen gestört ist, v. 15 und 16 leicht umgestellt erscheinen. Auch in Ps 37 könnte die ϑ -Gruppe v. 28b 29 und die \mathfrak{D} -Gruppe v. 30 31 verwechselt werden, wobei übrigens noch auffällt, daß gerade 37 28 da wo ϑ stehen sollte eine Textstörung vorliegt. Ähnlich ist es in Ps 119, wo die vv. 121–128 und 129–136, und in Thr 1, wo v. 16 und 17 vielleicht zu vertauschen wären. Allein in Ps 111 112 145 sind derartige Experimente durch Sinn und Zusammenhang unmöglich gemacht, und damit die Tatsache erhärtet, daß ϑ vor \mathfrak{D} gestanden hat. Dann aber muß diese Folge auch für die anderen Lieder, wofern nicht ein zwingender Gegengrund vorliegt, anerkannt werden.

Wodurch ist nun die Änderung der Reihe $\mathfrak{D} - \vartheta$ in $\vartheta - \mathfrak{D}$ veranlaßt zu denken? Ganz einfach: die Zaubertexte hatten $\mathfrak{D} - \vartheta$; als aber das alphabetische Schema reine Kunstform wurde und das Bewußtsein von seinem Ursprung zurücktrat, da ist die gewöhnliche alphabetische Folge wieder eingetreten. Es ist nicht möglich oder nicht befriedigend, sich mit v. ORELLI auf die Deutung zurückzuziehen, daß „die Reihenfolge an dieser Stelle des Alphabets zeitweilig schwankend gewesen zu sein scheint“ (a. a. O. 505).

Aber warum sollten die Zaubertexte gerade an dieser Stelle und nur an dieser die Reihenfolge verkehrt haben? Man ist zunächst versucht zu vermuten, daß während mit der Folge $\eta\vartheta$ kein Sinn zu verbinden war, mit $\vartheta\mathfrak{D}$ etwa $\eta\vartheta\mathfrak{D}$ = stöhnen, unartikulierte Laute ausstoßen (Jes 42 14) angedeutet werden sollte, da ein solches $\eta\vartheta\mathfrak{D}$ im Zauberwesen, Orakelsprechen u. dgl. eine gewisse Rolle spielte. Aber diese um ihres isolierenden Verfahrens willen immerhin singuläre Erklärung würde als solche kaum viel für sich haben. Etwas anderes, mehr auf das Ganze gerichtet, hilft uns vielleicht weiter.

Ich möchte dabei an das mnemotechnische Moment v. ORELLIs anknüpfen. Hatte die alphabetische Folge der Buchstaben im Zauberwesen Bedeutung, dann wird man so oder so versucht haben, in die Folge der Buchstaben einen (doch nicht bloß mnemotechnisch orientierten) Sinn hineinzubringen. Also etwa so:

א Vater, || ג Glück(sgott), || ה Wehe (Amos 5 16), || ו (ar. وَح oder وَخْرَج, im Nif. auch Ex 28 28 29 31) verrücken; || ז (mit זמזם fegen 2 Kön 21 13 Jes 14 23 verwandt; assyrisch ṭiṭu, jedenfalls ein Reduplikationsstamm, im Hebräischen zu זים geworden) Lehm, Kot; || כל alle.

מ Manna.

.....

ע Baum, Holz.

ק entweder: Kälte, oder: brüllen, knurren.

ש either: der Eigenname Seth, oder: Pfeiler, Gesäß u. dgl.
(schwerlich dagegen ח(ס)ש — Erhebung).

An der mit bezeichneten Stelle ergab sich nun eine eigene Schwierigkeit. In der Weise der übrigen Bildungen hätte hier nach dem üblichen alphabetischen Schema שד stehen müssen, was aber keinen Sinn, wenigstens kein uns bekanntes Wort ergibt. Auch wenn man ד auslassend ש mit ד verband und הש konstruierte (s. o.), war damit nichts anzufangen. Dagegen waren alle Schwierigkeiten beseitigt, wenn man, nach Umstellung von ש und ד das ש mit ד und das ש mit ש verband: in diesem Fall hatte man שש, in jenem:

שש Schwelle, Pfoste (auch: Becken, Schale).

Wer in dem Gebiet des Zaubers einigermaßen Bescheid weiß, wird zugeben, daß analoge Bildungen und Manipulationen dort etwas ganz Gewöhnliches sind, und daß mindestens die Möglichkeit dieser Auffassung von der Umkehrung des ש und ד nicht wohl zu bestreiten ist. Wollte man nun den für einen Unkundigen naheliegenden Einwand erheben, auf diesem Wege lasse sich alles beweisen, da er jeder Willkür Tür und Tor öffne und noch viele andere Möglichkeiten nach der Richtung hin vorliegen dürften, so bitte ich ihn, erst einmal darauf die Probe zu machen. Möchte er z. B. es mit dreiradikaligen Wörtern versuchen, also lesen:

| | | |
|---------|---|---|
| אב | } | so wird er bald finden, daß er in lauter Unmöglichkeiten hineingerät. Oder will er etwa ausprobieren: |
| דו | | |
| חמ usw. | | |

| | | |
|---------|---|---|
| בג | } | also eine Folge, die den ersten Buchstaben des Alphabets ausläßt, so wird er entdecken, daß auch diese Kombinationen keinen Sinn ergeben. Dagegen die |
| דה | | |
| ח | | |
| חמ usw. | | |

Teilung von 22 in 11×2 Buchstaben hat vieles für sich und entspricht in ihrer Weise etwa der Einteilung von Thr I in 2×11 Verse, da hier v. 1—11 der Dichter, v. 12—22 Zion spricht (wobei dann v. 11c, wo schon Zion redet, als Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt gelten darf.)—

Natürlich halte ich meinen Erklärungsversuch nicht für unfehlbar. Im Gegenteil: nur eine Möglichkeit wollte ich vorlegen. Mögen andere kommen, ihn zu prüfen, und — falls sie es vermögen — es besser machen!

Eine crux interpretum.

Ps 2 11f.

Von Alfred Bertholet.

Von dem Vielen, was über die beiden berühmten Worte **וְיִלֹךְ בְּרַעְדָּה נִשְׁקוּ בֵּר** geschrieben worden ist, ist das Einleuchtendste, daß in ihnen der Text nicht in seiner ursprünglichen Form erhalten sei (so z. B. schon OLSHAUSEN 1853). Aber auch, daß das unmittelbar vorangehende **וְיִלֹךְ בְּרַעְדָּה** unhaltbar sei, hat man mit Recht erkannt (vgl. DUHM z. St.); denn wo **רַעְדָּה** herrscht, hat der Jubel ein Ende. Somit ist es die ganze Konsonantengruppe

וְיִלֹךְ בְּרַעְדָּה נִשְׁקוּ בֵּר

welche einer Herstellung bedarf. Was aber an Lösungsversuchen bisher vorgebracht worden ist, macht einen neuen, wie mir scheint, nicht überflüssig. Wenn ich dabei von babylonischem Sprachgebrauch ausgehe, so darf ich mich wohl von vornherein vor dem Verdachte des Panbabylonismus geschützt wissen.

In einem Mardukhymnus (zitiert bei JASTROW, die Religion Babyloniens und Assyriens I, 514) finde ich die Worte:

„Mächtig bist du und unter den Göttern hat Er dich glänzend erschaffen, und . . .

Die dir anvertraute Bestimmung der Geschicke der großen Götter bestätigt,

Das Küssen deiner Füße befohlen und Huldigung [angeordnet (?)].“

Und in einem der bekanntesten babylonischen Bußpsalmen (a. a. O. II, 103) heißt es:

„Zu meinem barmherzigen Gott wende ich mich, mein Flehn verkündend,

Die Füße meiner Göttin küsse ich, rühre ich an.“

Das „Füße küssen“ ist, wie JASTROW (I 514 A 3) unter Hinweis auf DELITZSCH, Handw. S. 486b bemerkt, die gewöhnliche Redensart für Unterwerfung in den historischen Inschriften, und DELITZSCH (l. c.) führt

auch eine ganze Reihe von Beispielen an.¹ Nach Jes 49 23 (vgl. Ps 72 9 Mch 7 17) sollte man denken, daß eine entsprechende Ausdrucksweise auch dem hebräischen Leser ohne Weiteres verständlich gewesen sein müsse. Darnach meine ich, es lasse sich innerhalb der obigen Konsonantengruppe mit einer einzigen Umstellung helfen, d. h. daß ich נשקו בר zwischen ו und נ von ונילו rücke (unter Streichung bzw. Versetzung der mater lectionis in diesem Wort), also

ונשקו ברנל(י) ברעדה

„und küsset seine Füße mit Zittern.“

Man wird zugestehen müssen, daß sich auf diese Weise ein trefflicher Parallelismus in v. 11 12a ergibt:

„Dienet Jahwe mit Furcht

Und küsset seine Füße mit Zittern.“

Am Anthropomorphismus ist, zumal wenn es sich um einen feststehenden Ausdruck handeln sollte, nicht Anstoß zu nehmen in einem Psalm, der Jahwe ein לענ, שחק und ילד zutraut. Auch die Verbindung von נשק mit כּ zur Einführung des geküßten Körpergliedes statt mit ל, das sonst, wo nicht der bloße Akkusativ steht, zur Einführung des (fast durchweg persönlichen) Objektes dient, hat schwerlich etwas Auffälliges, sobald man an die Verwendung von כּ hinter ננע, רבב, אחז (vgl. II Sam 20 9!) usw. denkt. Durch was für ein Mißgeschick der ursprüngliche Text auseinandergerissen worden wäre, läßt sich hier so wenig wie in andern ähnlichen Fällen mit einiger Bestimmtheit sagen; nur daß die jetzige Umstellung schon frühe vorhanden gewesen ist, bezeugen die Versionen.

¹ Als interessante Parallele sei noch der Ausspruch des Paschas von Mosul Mohammed erwähnt, der 1845 am Tage nach seiner sowohl von der einheimischen Bevölkerung als auch von den fremden Forschern, welche in der Nachbarschaft von Mosul Ausgrabungen leiteten, mit Freude begrüßten Absetzung klagte: „So geht es mit den Geschöpfen Allahs. Gestern küssten mir alle diese Hunde die Füße, heute fallen alle und alles, bis auf den Regen selbst, über mich her“. [K. M.]

Nachwirkungen der Chronik des Eusebius in Septuaginta-Handschriften.

Von Alfred Rahlfs.

1. Korrekturen chronologischer Daten nach Eusebius.

Eusebius hat das chronologische System im zweiten Teile seiner Chronik, soweit es die Könige von Juda und Israel betrifft, nicht ohne gewisse Gewaltsamkeiten aufstellen können, da die chronologischen Angaben der Königsbücher manchmal miteinander im Widerspruch stehen. Daher weicht er zuweilen sowohl vom hebräischen, als vom griechischen Texte der Königsbücher ab und geht seine eigenen Wege. Diese spezifisch eusebianischen Berechnungen sind aber an einigen Stellen auch in einzelne Septuaginta-Handschriften eingedrungen. Dabei handelt es sich nicht etwa um systematische Korrektur, sondern nur um gelegentliche Beeinflussung, denn an anderen Stellen weichen dieselben Handschriften mehr oder minder von Eusebius ab. Folgende Fälle lassen sich aus HOLMES-PARSONS mit Sicherheit nachweisen.

In Kön I (= Regn. γ) 15 25 28 33 geben der hebräische und griechische Text übereinstimmend an: Nadab wird König von Israel im 2. Jahre des Königs Asa von Juda und regiert zwei Jahre, im 3. Jahre Asas wird er von Baasa getötet, und in demselben Jahre besteigt Baasa den Thron. Bei Eusebius ed. SCHOENE II 65 67 entsprechen aber die beiden Jahre Nadabs dem 3. und 4. Jahre Asas und das erste Jahr Baasas dem 5. Jahre Asas. Daraus erklären sich folgende Septuaginta-Varianten:

- v. 25 Nadab wird König im dritten Jahre Asas nach 246 und Arm. 1¹,
- v. 28 Nadab wird getötet im vierten Jahre Asas nach 246, Arm. 1 und den zur Rezension Lucians gehörigen Handschriften 19 108.
- v. 33 Baasa wird König im fünften Jahre Asas nach 246 und 19 108.

¹ Arabische Ziffern bezeichnen die Septuaginta-Minuakeln. Arm. 1 ist eine Handschrift der armenischen Übersetzung der Septuaginta.

In Kön II 8 16 heißt es im Hebräischen und Griechischen übereinstimmend: Joram wurde König von Juda im 5. Jahre des Königs Joram von Israel. Bei Eusebius II 68f. aber beginnen beide Joram in demselben Jahre. Daher lesen die Septuaginta-Handschriften 56 246 das erste Jahr statt des fünften.

Alle vier Korrekturen finden sich also in 246 und ursprünglich wohl auch in der mit 246 nächstverwandten älteren Handschrift 56, die jetzt in Kön I 15 wegen Ausfalls mehrerer Blätter ganz fehlt. Zwei Korrekturen finden sich in Arm. 1 und zwei in den Lucianhandschriften 19 108, die hier im Widerspruch mit den Lucianhandschriften 82 93 stehen und natürlich einen sekundären Text repräsentieren, da Lucian älter als Eusebius ist und von ihm nicht beeinflusst sein kann (vgl. meine Septuaginta-Studien I 44—46, wo schon auf die Minderwertigkeit der Gruppe 19 108 hingewiesen ist).

2. Exzerpte aus Eusebius in der Septuaginta-Handschrift 158.

Die im 1. Heft meiner Septuaginta-Studien S. 18f. beschriebene Handschrift 158 hat bei der Geschichte des jüdischen Königs Manasse in Kön II 21 zwei kurze Randnoten, die ich hier in der Orthographie der Handschrift mit Auflösung der Abkürzungen wiedergebe:

1) bei v. 3 νικομηδ(ια) εκτησθ(η),

2) bei v. 5f. χαλκιδον και κυζος (so!) εκτησθ(ησαν).

Sie stammen aus Eusebius, der die Gründung von Nikomedia in den Anfang, die von Chalkedon und Kyzikos in die spätere Zeit Manasses setzt. Nach der lateinischen Übersetzung des Hieronymus fällt die Gründung von Nikomedia ins 2., die von Chalkedon ins 28., die von Kyzikos ins 33. oder 34. Jahr Manasses.¹ Die armenische Übersetzung hat nur die Gründung von Nikomedia im 7. und Kyzikos im 37. Jahre Manasses; Chalkedon fehlt.² Aber sie ist hier offenbar unvollständig, denn auch der syrische Auszug des Dionysius Telmaharensis hat alle drei Gründungen: Nikomedia am Anfang der Regierung Manasses, Chalkedon im 26., Kyzikos im 38. Jahre.³

Dieselbe Handschrift hat in Kön II 14 29 im Bibeltexte selbst hinter den Worten και εκοιμηθη Ιεροβοαμ μετα των πατερων αυτου den Zusatz: ο και οζιας πεντικοστω ετι του αζαριου η πρωτη ολυμπιας ετεδη.

¹ So nach SCHOENE II 85 87 und The Bodleian manuscript of Jerome's version of the Chronicle of Eusebius reproduced in collotype (Oxf. 1905), fol. 70—72. Daneben finden sich bei SCHOENE die Varianten: Nikomedia im 1., Kyzikos im 30. Jahr Manasses.

² SCHOENE II 84 86.

³ Eusebii canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico petita, sociata opera verterunt notisqae illustrarunt C. SIEGFRIED et H. GELZER, S. 22 f.

Dieser Zusatz stand ursprünglich natürlich auch am Rande und ist erst später in den Text selbst eingesetzt und zwar an falscher Stelle, denn er gehört zu der mit dem folgenden Verse (151) beginnenden Regierung des Königs Azarias — $\alpha\zeta\alpha\rho\iota\alpha\varsigma$, der auch Ozias — $\omicron\zeta\iota\alpha\varsigma$ heißt. Der Zusatz ist in zwei Teile zu zerlegen, die in richtiger Orthographie lauten:

1) ο και Οζιας

2) πεντηκοστῳ ετει του Αζαριου η πρωτη ολυμπιας ετεδη.

(Αζαριας) ο και Οζιας findet sich wörtlich so bei Eusebius II 72f. Die Angabe über den Beginn der ersten Olympiade findet sich nicht wörtlich bei Eusebius, entspricht aber seinem chronologischen System und ist besonders interessant als Bestätigung für Hieronymus, bei dem das 1. Jahr der 1. Olympiade in der Tat dem 50. Jahre des Azarias entspricht, gegen den Armenier und Dionysius Telmaharensis, welche die 1. Olympiade schon ein Jahr früher beginnen lassen.¹ Die Richtigkeit der lateinischen Überlieferung steht übrigens auch aus vielen anderen Gründen fest; auch rechnet Eusebius in der nur bei Hieronymus, nicht beim Armenier erhaltenen Vorrede zum zweiten Teile der Chronik (SCHOENE II 6, Zeile 5 ff.) ausdrücklich das 50. Jahr des Ozias als Beginn der 1. Olympiade heraus, und dies wird durch eine Parallelstelle der Praepar. evang., welche SCHOENE neben dem lateinischen Texte abdruckt, und durch einen syrischen Auszug aus jener Vorrede bei SCHOENE II 203 bestätigt.

¹ SCHOENE II 78 f. Dionysius (vgl. vorige Anm.) S. 20.

Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung.

Von Alfred Rahlfs.

Während die Abessinier manche Apokryphen und Pseudepigraphen besitzen, die der Griechisch redenden Kirche abhanden gekommen sind, fehlen ihnen merkwürdigerweise die Makkabäerbücher gänzlich.¹ Man schwankt, ob sie gar nicht übersetzt sind, oder ob die Übersetzung in der dunklen Zeit vor dem 13. Jahrhundert wieder verloren gegangen ist. LITTMANN hält ersteres für das wahrscheinlichste,² und es wäre in der Tat höchst verwunderlich, wenn jede Spur einer ursprünglich vorhanden gewesenen Übersetzung verschwunden wäre, während doch so viele obskurre Werke geblieben sind. Gegen zufälligen Verlust spricht außerdem folgende Erwägung.

Die äthiopische Bibelübersetzung ist, wie ich in den beiden ersten Heften meiner Septuaginta-Studien (I 79 84ff. II 54 56) gezeigt habe, in den Königsbüchern und im Psalter mit B aufs engste verwandt. Obgleich daraus nicht folgt, daß sie auch sonst überall ebenso eng mit B verwandt sein müsse — denn die verschiedenen Bücher haben oft ihre verschiedene Geschichte gehabt —, so werden wir doch, wo sich sonst auffällige Übereinstimmungen zwischen Aeth und B zeigen, darin kein Spiel des Zufalls sehen können. Nun fehlen die Makkabäerbücher in B ebenso vollständig wie in Aeth, und sie sind, wie NESTLE in der Theol. Literaturzeitung 1895, Kol. 148f. aus der Lagenbildung der Handschrift bewiesen hat, in B auch niemals vorhanden gewesen. Sind sie aber in B absichtlich ausgelassen, so werden sie auch in Aeth nicht zufällig fehlen, sondern gleichfalls absichtlich ausgelassen sein.

Die gänzliche Auslassung der Makkabäerbücher geht, wie ich in

¹ Vgl. FR. PRÄTORIUS, Artikel „Bibelübersetzungen, äthiopische“ in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche³, letzter Absatz.

² Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, 7. Bd., 2. Abt.: Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients, S. 228.

meinem Aufsatz über „Alter und Heimat der vaticanischen Bibelhandschrift“ in den Nachrichten der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1899, S. 72 gezeigt habe, auf Athanasius zurück. Es ist eine Haupt-eigentümlichkeit des von Athanasius im 39. Festbriefe aufgestellten Bibelkanons, daß er die Makkabäerbücher weder unter den eigentlich kanonischen Büchern, noch unter den „Vorlesebüchern“ nennt, also ganz ausschließt, während alle übrigen Kanonsverzeichnisse, soweit sie sich nicht auf den bloßen Kanon der Juden beschränken, wenigstens zwei Makkabäerbücher einschließen. Athanasius steht aber auch zu der ältesten Kirche Äthiopiens in unmittelbarster Beziehung. Er hat, wie wir von ihm selbst erfahren (Apologia ad Constantium § 29—31), den Frumentius zum Bischof von Axum geweiht, s. DILLMANN, Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrhundert (in den Abhandlungen der Akad. d. Wiss. zu Berlin 1880), S. 10f. So kann es uns nicht wundernehmen, wenn athanasianische Tradition den ältesten Bibelkanon der Äthiopen bestimmt hat, und es ist ein merkwürdiges Zeugnis für die Zähigkeit, mit der eine solche Tradition, schließlich gewiß ganz unbewußt, nachwirken kann, daß der äthiopische Bibelkanon trotz der vielen Änderungen, die er im Laufe der Zeit erlitten, und trotz der Pseudepigraphen, die er ganz gegen die Praxis des Athanasius aufgenommen hat, doch hinsichtlich der Makkabäerbücher auf dem alten Standpunkte stehen geblieben ist.¹

¹ Über junge Versuche, diese Lücke auszufüllen, s. PRÄTORIUS und LITTMANN a. a. O.

Psalm 151.

Von Dr. Hans H. Spoer.
American School of Archaeology, Jerusalem.

Im Jahre 1887 veröffentlichte WRIGHT¹ den syrischen Text des 151. Psalmes. Beim Durchsehen alter Handschriften im hiesigen syrischen Kloster stieß ich auf diesen Ps. in einer älteren Handschrift als WRIGHT's. Außerdem habe ich in meinem Besitz noch ein anderes Psalmenmanuskript von ungefähr gleichem Alter. Beide Handschriften haben interessante arabische Übersetzungen, die von einander ziemlich abweichen, obgleich die syrischen Texte übereinstimmen. Ich bezeichne im folgenden meine Handschrift mit SP., während ich die Klosterhandschrift dieser Arbeit zugrunde lege.

Nach der Aufzeichnung wurde die Klosterhandschrift im Jahre 1472 griechischer Zeitrechnung verfertigt, d. h. im Jahre 1472 AD. Bei der Handschrift SP. fehlen leider einige Seiten zu Anfang und zu Ende des Buches, so daß das Datum nicht mehr genau bestimmbar ist; jedoch läßt alles darauf schließen, daß dieses Ms. eher älter denn jünger als die Klosterhandschrift ist.

| | |
|-----------------------------|---|
| رحمك يا انا يا رحمن يا رحيم | 1 |
| يا رحمن يا رحيم يا رحيم | 2 |
| يا رحمن يا رحيم يا رحيم | 3 |
| يا رحمن يا رحيم يا رحيم | 4 |
| يا رحمن يا رحيم يا رحيم | 5 |
| يا رحمن يا رحيم يا رحيم | 6 |
| يا رحمن يا رحيم يا رحيم | 7 |
| يا رحمن يا رحيم يا رحيم | 8 |
| يا رحمن يا رحيم يا رحيم | 9 |

¹ Proceedings of Biblical Archaeology 1887 Vol. IX S. 257 ff. Das Manuskript ist jetzt in der Bibliothek der Universität zu Cambridge. Vgl. auch *Codex Vat. Syr.* CLXXXIII fol. 117^b ff. Für die Literatur, mir leider nicht zugänglich, vgl. FABRICIUS-HARLESS III p. 749 und FABRICIUS *Cod. pseudepigr.* v. 7^a S. 905 ff. Für den griech. Text vgl. SWETE, *Introduction to the OT. in Greek*² 1902 S. 253.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 28. 1908.

| | |
|----|--|
| 10 | وَمَعْبُودٌ حَمِيدٌ ۝ وَنُصْبٌ ۝ |
| 11 | أَتَبَّ عَيْنًا ۝ وَتَوَدُّ ۝ |
| 12 | هَلَا ۝ أَرْحَبُ دِينًا ۝ |
| 13 | نَجْمٌ ۝ لَّهُ دِينٌ ۝ وَحَمْدٌ ۝ |
| 14 | وَحَمْدٌ ۝ وَحَمْدٌ ۝ |
| 15 | أَنَا ۝ مِنْ عَمَلٍ ۝ هَذَا ۝ وَنَجْمٌ ۝ |
| 16 | وَلَا نَجْمٌ ۝ سَعْدًا ۝ خَيْرٌ ۝ |
| | عَلَّمَ سَعْدًا ۝ |

Arabische Übersetzung:

| | |
|----|--|
| 1 | نَجِبَ فَمَنْ هُوَ أَهْلُهُ ؟ |
| 2 | هَذَا هُوَ أَهْلُهُ ؟ |
| 3 | هَذِهِ أُولُو أَهْلِهِ ؟ |
| 4 | أَيْنَ هُوَ أَهْلُهُ ؟ |
| 5 | هَذَا أَهْلُهُ أَفَمَا هُوَ أَهْلُهُ ؟ |
| 6 | مَعَ مَنْ هُوَ أَهْلُهُ ؟ |
| 7 | هِيَ هِيَ أَهْلُهُ أَفَمَا هِيَ ؟ |
| 8 | هِيَ هِيَ أَهْلُهُ أَفَمَا هِيَ ؟ |
| 9 | هَذِهِ هِيَ أَهْلُهُ ؟ |
| 10 | هِيَ هِيَ أَهْلُهُ ؟ |
| 11 | أَهْلُهُ هِيَ أَهْلُهُ ؟ |
| 12 | هَذِهِ هِيَ أَهْلُهُ ؟ |
| 13 | هِيَ هِيَ أَهْلُهُ ؟ |
| 14 | هِيَ هِيَ أَهْلُهُ ؟ |
| 15 | أَهْلُهُ هِيَ أَهْلُهُ ؟ |
| 16 | هِيَ هِيَ أَهْلُهُ ؟ |

SP. Überschrift: **مجله جلد ۱۰۱ شماره ۱۰۱۰ جلد ۱۰۱**

[illegible]

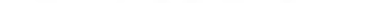
Ich war der Jüngste unter meinen Brüdern
Und ein Jüngling im Hause meines Vaters.
Ich weidete die Schafherde meines Vaters.
Meine Hände machten eine Orgel,
Und meine Finger verfertigten eine Harfe.
Und wer wird meinen Herrn zeigen?
Er ist der Herr, er ist mein Gott.
Er sandte seinen Engel,
Und er nahm mich fort von der Herde meines Vaters.
Und er salbte mich mit dem Öle seiner Salbung.
Meine Brüder sind schön und groß,
Aber der Herr fand nicht Gefallen an ihnen.
Ich ging hinaus dem Philister entgegen zu treten
Und er fluchte mir bei seinen Idolen.
Aber ich zog sein Schwert, schlug sein Haupt ab
Und nahm die Schmach fort von den Kindern Israel.

Die Handschrift des syrischen Klosters hat keine Überschrift für den 7. Ps., jedoch hat sie eine Anmerkung am Ende der arabischen Übersetzung. Meine Handschrift hat folgende Überschrift: **مزمور داود الحادى عشر**. **الحمد لله مع حسن.** **الحمد لله مع حسن.** **الحمد لله مع حسن.**

Überschrift bei WRIGHT: **لَمَّا رَقِبْنَا بَيْتَ يَهُوَّاهُ لَا قَبْلَئِهِ** „Fünf Psalmen Davids, welche nicht geschrieben sind in der Ordnung der Psalmen. Eine Danksagung Davids“.

Z. 3. WRIGHT's Handschrift hat noch: **وَأَخَذَ لِيُفْنِدَ لَهَا أَهْ**. „Und ich fand einen Löwen und einen Wolf und erschlug sie und zerriß sie“; fehlt auch im Cod. Ambrosianus¹ und LXX.

Z. 6. W. — ο, + **حب** nach **محب**, Cod. Ambr. wie Handschrift
nd LXX B, Cod. N wie W. + **μὲν**.

Z. 7. W.  Cod. Ambr. wie Hand-
chrift.

Z. q. W. und Cod. Ambr. **وَأَحَدٌ** statt **وَأَحَدٌ**.

Z. 10. W. ~~lauer~~, Cod. Ambr. wie Handschrift.

Z. 12. W. — o, Cod. Ambr. wie Handschrift und LXX.

Z. 13. W. + o, Cod. Ambr. wie Handschrift und LXX.

¹ Den Cod. Ambr., der mir nicht zugänglich ist, habe ich nur nach WRIGHTS Editionen benutzen können.

Z. 15. W. — **ف**, Cod. Ambr. wie Handschrift; jedoch Cod. Ambr. — **ف**? **ب**.

W. und Cod. Ambr.  statt  .

W. + o vor ~~Ambr~~ Cod. Ambr. wie Handschrift und LXX.

Z. 16. Cod. Ambr. hat gegen W. und Handschrift .

Die Handschriften weichen nur in wenigen Stellen von dem Texte der LXX ab:

Z. 3. $LXX^B - 0$, findet sich aber in R^2 .

Z. 7. LXX^B αὐτὸς εἰσακούει statt **ܐܘܬܪܝܬܐ ܕܥܡܪܐܝܐ ܕܥܡܪܐܝܐ**.

Z. 13. LXX τῷ ἀλλοφύλῳ statt **فيلما**; vgl. LXX IK. 17⁸⁻¹⁰⁻¹¹ etc.

Es ergibt sich aus Obigem, daß diese Handschriften mit dem Cod. Ambr. gegen W. übereinstimmen. Sie schließen sich auch im allgemeinen an den Text der LXX an, jedoch lassen die zwei Lesarten der LXX zu ZZ. 7 und 13 darauf schließen, daß der Syrer keine Übersetzung der LXX ist, wie auch die Überschriften des syrischen Psalms von der LXX verschieden sind.

Miscelle.

Hosianna!

Ich wollte meine Anfänger die hebräische Form von Hosianna auswendig lernen lassen, greife nach KITTEL'S Biblia Hebraica und finde da das Wort mit Metheg unter dem ersten Buchstaben, Cinnorith bei Schin und Mercha bei Ajin; ebenso bei GINSBURG mit der Bemerkung, daß so viele Ausgaben hätten, und der weiteren, daß aber

- 2) andere Ausgaben nur Metheg und Mercha bei Ajin und
- 3) wieder andere nur Munach bei Schin hätten.

Sehe ich weiter nach, so hat

- 4) HAHN Cinnorith und Mercha wie KITTEL-GINSBURG, aber ohne Metheg, und in der Anmerkung
- 5) Metheg bei Schin und den postpositiven Trenner Cinnor. Die verbreitetste hebr. Bibel, die von LETTERIS, hat
- 6) Cinnorith beim ersten Buchstaben und Mercha bei Schin (ohne Variante); ebenso MICHAELIS von 1720.

THEILE hat wie HAHN, bemerkt zu *hašlicha*, daß es *milra* sei, nichts aber zu dem nach ihm ganz ebenso zu betonenden und ebenso ungewöhnlichen *hoš'ā*.

Die Grammatik von GESENIUS-KAUTZSCH läßt im Stich, sofern sie § 53^m die Betonung auf der letzten Silbe nur für den zweiten Imperativ anerkennt und in § 20 beim Dageš forte euphonicum für die KITTEL'sche Betonung keinen Raum hat; ebenso STADE § 595 b; KÖNIG.

Daß unsere neuesten Kommentare alle im Stich lassen, wundert mich nicht mehr. Schon HUPFELD-NOWACK gibt weniger als HUPFELD-RIEHM (1871). Über ein Wort, das eine Geschichte hat, wie dieses, sollte man doch nicht weggehen, wie es selbst DELITZSCH zu dieser Stelle getan hat. Wer schreibt eine Monographie über das Wort und erzählt auch seine Geschichte in der Kirche (Glocken! Poesie!)?

EB. NESTLE.

Bibliographie

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

- † KÖNIG, ED., Die Poesie des Alten Testaments (Wissenschaft und Bildung 11. Bd.) Leipzig 1907. III, 160 S. 8°.
- LOFTHOUSE, W. F., The Old Testament Books and their Redactors, s. ET XIX, 2 (Nov. 07), 63—67.
- MARR, B., Altjüdische Sprache. Metrik und Lunartheosophie. 1. Teil: Betonung; Metrik; Einzelbeispiele; Psalm 1 bis 6; Exodus 15; Deborahlied; Lied der Sulamith. Dux 1907. 117 S. Gr.-8°.
- MÜLLER, DAV. HEINR., Komposition und Strophenbau. Alte und neue Beiträge. Biblische Studien III. Wien 1907. IX, 144 S. Gr.-8°.
- † ORR, J., The Problem of the Old Testament restated, s. Contemp. Rev. aug. 1907, 200—212.
- † ORR, J., Het Oude Testament beschouwd met betrekking tot de nieuwere critiek. Bewerkt door J. C. DE MOOR. Met een vorrede van H. BAVINCK. Deel 1. Kampen 1907. 8, 198 S. Gr.-8.
- † ROTHSTEIN, Zur Rhythmik der hebräischen Poesie, s. ZER 07, 4/5, S. 188—204.
- WILDEBOER, G., De tegenwoordige stand van het oud-testamentisch vraagstuk. Rede gehouden bij de aanvaarding van het hoogerleeraarsambt in de faculteit der letteren en wijsbegeerte aan de Rijks Universiteit te Leiden. Groningen 07. 32 S. Gr.-8°.

2. Text und Übersetzungen.

- † DEISSMANN, A., The Philology of the Greek Bible, s. Exp oct. 07, 289—302.
- HALÉVY, J., La massore judéo-alexandrine et la massore gréco-babylonienne, s. RS juillet 1907 S. 351—353.
- HELBING, R., Grammatik der Septuaginta. Laut- u. Wortlehre. Göttingen 1907. 149 S. 8°.
- KÖHLER, L., Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung II, s. SchThZ 07, 2 S. 93f.; 3 S. 140f.; 5 S. 232f.
- MALLON, R. P. A., Un manuscrit du psautier copte-bohairique, s. RB 07, 557—559.
- MARGOLIS, MAX L., The Character of the Anonymous Greek Version of Habakkuk 3, s. AJSL XXIV, 1 (Oct. 07), S. 76—85.
- NESTLE, EB., Septuagintastudien V. Wissensch. Beilage z. Progr. des Königlich Württemb. Ev.-theol. Sem. Maulbronn. Stuttgart 07. 23 S. 4°.
- OESTERLEY, W. O. E., Codex Taurinensis (Y). IX, s. JThSt VIII, 32 (July 07), S. 515—525.
- † SCHRÖDER, A., De Philonis Alexandrini veteris Testamenti. Diss. Greifswald 1907. 50 S. 8°.
- THACKERAY, H. ST. J., The Bisection of Books in Primitive Septuagint MSS., s. JThSt IX No. 33 (October 07), 88—98.

3. Altes Testament und Altertum.

- DÄHNHARDT, OSKAR, Natursagen, eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln u. Legenden mit Beiträgen von V. ARMHAUS, M. BOEHM, J. BOLTE, K. DIETERICH, H. F. FEILBERG, O. HACKMAN, M. HIECKE, W. HNATJUK, B. ILG, K. KROHN, A. VON LÖWIS OF MENAR, G. POLIVKA, E. RONA-SKLAREK, ST. ZDZIARSKI u. anderen hrsg. Bd. I: Sagen zum alten Testament. Leipzig u. Berlin 1907. XIV, 376 S. Gr.-8°.
- DELITZSCH, FRIEDRICH, Mehr Licht. Die bedeutsamsten Ergebnisse der babyl.-assyrr. Grabungen für Geschichte, Kultur u. Religion. Ein Vortrag. Mit 50 Abbildungen. Leipzig 07. 64 S. 8°.
- † FRUHSTORFER, Ein assyr.-babyl. Gedicht u. d. bibl. Buch Job, s. ZKTh 1907, 4, S. 755—762.
- HEJCL, JOHANN, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurispru-

- dens sowie des altorientalischen Zinswesens. Freiburg i. B. 1907, VIII, 98 S. BS XII, 4.
- GRIMME, HUBERT, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. Paderborn 1907. VIII, 124 S. Gr.-8°. Heft 1 von Bd. I der Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben von Dr. E. DRERUP, Dr. H. GRIMME und Dr. J. P. KIRSCH.
- MAHLER, ED., Der Mond als Symbol der Auferstehung und Unsterblichkeit auf pannonischen Grabsteinen (Einfluß orientalischer Weltanschauung auf den Okzident), s. OLZ X (07), 8 Sp. 412—421.
- MOFFATT, JAMES, Some Parallels from Plautus, s. ET XIX, 1 (oct. 07) S. 42 f.
- OFFORD, J., Les découvertes babyloniennes et l'Ancien Testament, s. ALM 1907 No. 8 S. 337—342.
- SCHRADER, O., Sprachvergleichung und Urgeschichte. Linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums. Dritte neubearbeitete Auflage. II. Teil, II. Abschnitt: Die Urzeit. Jena 1907. S. 121—559. XII Gr.-8°.
- SPIEGELBERG, W., Ein demotisches Ostrakon mit jüdischen Eigennamen, s. OLZ 1907 (No. 11), S. 595 f.
- † VIGOUROUX, F., Dictionnaire de la Bible. Fasc. XXVIII: Namsi-Oie. Paris 1907. 4°.
- WEBER, OTTO, Eine Dublette zum „Zwiesgespräch zwischen Marduk und Ea“ — Sabātu und Samādu. — BE = bit. — Die „Hörner“ des Wagens, s. OLZ X (07), 1 Sp. 8—12.
- WEBER, OTTO, Miscellen zur Geschichte der bab.-ass. Literatur: 1) Zum Gilgamesch-Epos. 2) Das Alter der babylonischen Heldensage, s. OLZ X (07), 4 Sp. 185—188.
- † WINCKLER, H., Die babyl. Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit (Wissenschaft u. Bildung, Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, hrsg. von PAUL HERRE, No. 15). Leipzig 1907. III, 152 S. m. 1 Tafel.
4. Exegese.
- † CHILD, T., The Bible: its rational principle of interpretation. London 1907. 99 S. 12°.
- HALÉVY, J., Les manipulations de la critique arc-en-ciel [Kritik von P. HAUPT's Publikationen über Ps 68, die semitischen Wurzeln QR, KR, XR und den assyr. Namen des Potwals], s. RS juillet 1907 S. 358—376.
- † JACOB, B., Eine neue Wendung in der Pentateuchkritik. Eine Erwiderung, s. ZER 1907, 301—308.
- † KÖNIG, E., Keine neue Wendung in der Pentateuchkritik, s. ZER 1907, 308—312.
- LIEBER, M., Le commentaire du Pentateuque attribué à Ascher b. Jehiel et le manuscrit hébreu No. 399 de Dresde, s. RÉJ LIV, juillet 1907, 64—101.
- MERX, ADALBERT, Moses und Josua. Eine Einführung für Laien. (Religionsgesch. Volksbb. II, 3). Tübingen 07. 160 S. 8°.
- SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis, s. ET XIX, No. 3 (Dec. 07), S. 137—139.
- † THOMAS, W. H. G., Genesis I—XXV, 10: a devotional commentary. London 1907, 308 S. 8°.
- † GEIGER, G., Zum biblischen Schöpfungsberichte, s. Th.-prakt. Monatschrift 1907, 23—32.
- † GÖCKEL, A., Schöpfungsgeschichtliche Theorien. Köln 1907. 148 S. (mit 4 Abbildungen). Gr.-8°.
- BÖCKLEN, E., Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung. I Bd., Heft 2/3 aus Mytholog. Bibliothek. Leipzig 1907. IV, 148 S. Gr.-8°.
- FOX, RACHEL J., Cain-Abel-Seth, s. ET XVIII, 11 (August 07) S. 522—524.
- † KÖBERLE, J., Die bleibende Bedeutung der bibl. Urgeschichte. Ein Vortrag. Wismar 1907. 35 S. Gr.-8°.
- ENGEL, M., Wirklichkeit und Dichtung. Aufschlüsse in und zu 1. Mose 2—4; 6, 1—14; 9, 18—27; 11 und 12, 1—6. Mit zwei Karten. Dresden 1907. X, 301 S. 8°.
- NESTLE, EB., Genesis IV, 7, s. ET XIX, No. 3 (Dec. 07), S. 139.
- APTOWITZER, V., Sur la légende de la chute de Satan et des anges, s. RÉJ LIV, juillet 1907, S. 59—63.
- † WHITLEY, D. G., Noah's flood in the light of modern science, s. BS July 1907, 519—541.
- ALGYOGYI-HIRSCH, HERMANN, Noch einmal zur Erklärung von נִשְׁתָּחִי Gen. X, 13, s. VB III. Jahrg. Heft 1 (Sept. 07), S. 77—87. [נִשְׁתָּחִי = נִשְׁתָּחִי d. i. „Bewohner von Nw(t)-Ptah“ d. h. von Memphis resp. von dessen Gau. K. M].
- BALL, C. J., Note on the name Chedor-laomer (Kudur-Lagamar), Gen. XIV, s. ET XIX, 1 (Oct. 07) S. 41 f.
- MAHLER, ED., Zu Genesis XLI, s. ZDMG 1907, 625—629.
- OESTERLEY, W. O. E., The Burning Bush, s. ET XVIII, 11 (August 07) S. 510—512.

- GIBSON, MARGARET D., Numbers XII, 14, s. ET XVIII, 10 (July 07) S. 478. [Das Auspucken soll nicht wörtlich verstanden werden, sondern nur „verächtlich behandeln“ bedeuten! — K. M.].
- NAVILLE, E., Egyptian Writings in Foundation Walls, and the Age of the Book of Deuteronomy, s. PSBA June 12 07, S. 232—242.
- NESTLE, EB., Deut. XXXII, 10, s. ET XVIII, 11 (August 07) S. 526.
- † WIENER, H. M., Deuteronomy and the argument from style, s. PThR oct. 1907, S. 605—630.
- FROST, K. T., The Siege of Jericho and the Strategy of the Exodus, s. ET XVIII, 10 (July 07), S. 464—467. [Die Mauern Jerichos fielen nach sechstägiger Unterminierung am siebenten Tag, als durch die Posaunen das Signal zur Entfernung oder Verbrennung der Stützen gegeben wurde! — K. M.].
- SIEVERS, ED., Metrische Studien. III. Samuel. Metrisch herausgegeben. Erster Teil: Text. Leipzig 1907. 118 S. (ASG XXIII No. IV).
- DHORME, FR. P., Le cantique d'Anne (I Sam. II, 1—10), s. RB, N. S. IV, 3 (juillet 07), S. 386—397.
- † SCHÄPFERS, J., I. Sam. 1—15 literarkritisch untersucht. 3: Kap. 13 u. 14, s. BZ 1907, 3 S. 235—256.
- AFDOWITZER, V., Les additions de la Septante dans I Samuel, V, 6, 9, s. RĖJ LIV, juillet 1907, S. 56 f.
- VINCENT, R. P., La description du temple du Salomon. Notes exégétiques sur I Rois VI, s. RB 07, 515—542.
- † BRISSET, J. P., Les prophéties accomplies. Paris 1907, 313 S. 180.
- † FINDLAY, G. G., The Books of the Prophets in their Historical Succession. Vol. 2: The First Isaiah to Nahum. London 1907. 216 S. Vol. 3: Jeremiah and his group. London 1907. 260 S. 80.
- MINOCCHI, SALV., Le profezie d'Isaia tradotte e commentate. Con una Lettera del Cardinale Svampa. Bologna 07. LIII, 302 S. Gr.-80.
- KÖNIG, N. A., Lucifer [in Jes 14, 12], s. ET XVIII, 10 (Juli 07) S. 479.
- † FULLERTON, K., Shebna and Eliakim: a reply, s. AJTh 1907 No. 3.
- † LAUR, E., Textstudie zum *Canticum* des Ezechias, s. Stud. u. Mitt. a. d. Benedict.-Orden 1907, 167—176.
- † FELDMANN, F., Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40—55. Freiburg i. Br. 1907. VIII, 206 S. Gr.-80.
- KÖBERLE, J., Der Prophet Jeremia. Sein Leben und Wirken dargestellt für die Gemeinde (Erläuterungen zum AT, 2. Teil). Calw u. Stuttgart 1908. 280 S. 80.
- † The Century Bible: Ezekiel. Introd., rev. version with notes and index by W. F. LOFTHOUSE, London 1907. 347 S. 120.
- † KNABENBAUER, J., Commentarius in Ezechielem prophetam. Paris 1907. 548 S. 80.
- SAYCE, A. H., Ezekiel XXVII, 23, s. OLZ 07 (No. 10), Sp. 546 f.
- SIEVERS, ED., Alttestamentliche Miscellen 6 bis 10 [Zu Joel, Obadja, Zephania, Haggai, Micha], s. Berichte der philol.-hist. Klasse der kön. sächs. Gesellsch. der Wissensch. LIX. Band, 109 S. 80.
- † BRUSTON, CH., Les plus anciens prophètes 2, Joel. 3, Zakarie IX—XI, s. RThQR 1907, 218—238.
- † BRUSTON, C., Les plus anciens prophètes. Etude critique (Abdiah; Joël; Zakarie IX—XI; Amos; Hosée). Paris 1907. 48 S. 80.
- † DÖLLER, J., Versumstellungen im Buche Jona, s. Kath 1907, 313—317.
- HAUPT, PAUL, The Book of Nahum, s. JBL XXVI, 1, 1907, S. 1—53.
- HAUPT, PAUL, Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag, s. ZDMG 1907, 275—297.
- CHEYNE, T. K., An appeal for a more complete criticism of the Book of Habakkuk, s. JQR Oct. 1907, 30 S.
- † BOEHMER, J., Das Buch der Psalmen ausgelegt für Bibelfreunde. Leipzig 1907, VIII, 476 S. 80.
- BERKOWICZ, M., Strophenbau u. Responson in den Psalmen (Nach D. H. MÜLLERS Strophentheorie). Ps III XVIII XLIV, s. WZKM XXI, 2 (07) S. 178—190.
- † ZENNER, J. K., Die Psalmen nach dem Urtext. Ergänzt u. hrsg. von HERM. WIESMANN. 2. Teil: Sprachlicher Kommentar. Münster i. W. 1907. IV, 63 S. Gr.-8.
- HAUPT, PAUL, Psalm 137, s. OLZ X (07), 2 Sp. 63—70.
- † KANTOROWSKY, G., Ein anonym hebräischer Kommentar zu den Proverbien. Nach e. Frankfurter Handschr. z. ersten Mal hrsg. Mit ausführl. Einl. nebst Anm. Das Heidelberg 1907. XXIII, 41 S. 80.

- APTOWITZER, V., La traduction du tétragramme dans le Targoum des Proverbes, s. RÉJ LIV, juillet 1907, S. 57 f.
- OETTL, S., Das Buch Hiob erläutert für Bibelleser (Erläuterungen zum AT, 1. Teil). Calw u. Stuttgart 1907. 126 S. 80.
- † BACHER, W., Aus einem anonymen arabischen Hiobkommentar, s. JQR oct. 1907, S. 31—49.
- POTTEN, H. T., Job II 9, s. ET XIX, No. 3 (Dec. 07), S. 143.
- † BRUSTON, C., Le caractère dramatique du Cantique des cantiques, s. RThQR 1907, 5, 396—404.
- EPPENSTEIN, S., Fragment d'un commentaire anonyme du Cantique des Cantiques tiré d'un ms. de la Bibliothèque de l'Université de Turin, s. RÉJ LIII No. 106, 1. avril 07, S. 242—254.
- HAUPT, PAUL, Biblische Liebeslieder. Leipzig 1907. LVI, 135 S. 80.
- ZAPLETAL, V., Das Hohelied, Freiburg (Schweiz) 1907. IX, 152 S. 80.
- STOPFORD, J. T. S., Note on Lamentations I, 12, s. ET XVIII, 11 (August 07) S. 526.
- † DÖLLE, J., Altorientalisches Weltbild in Kohelet, s. Kath. Bd. 35, 5 (07) S. 361—365.
- DANON, ABR., Quelques Pourim locaux, s. RÉJ LIV, juillet 1907. S. 113—137.
- † STREANE, A. W., The Book of Esther. With Introduction and Notes (the Cambridge Bible). Cambridge 1907. XXXIV, 80 S. 80.
- † KNABENBAUER, J., Commentarius in Daniele prophetam, lamentationes et Baruch. Paris 1907. 530 S. 80.
- † NETELER, B., Die Bücher Esdras u. Nehemias der Vulgata u. des hebräischen Textes, übers. u. erklärt. Münster i. W. 1907. VI, 105 S. Gr.-80.
- TORREY, C. C., The First Chapter of Ezra in its Original Form and Setting, s. AJSL XXIV, 1 (Oct. 07), S. 7—33.
- † CORNELY, R., J. KNABENBAUER, F. DE HUMMELAUER, Cursus Scripturae Sacrae. Commentarium in vet. test. pars I—XI: duo libri Machabaeorum. Paris 1907. 448 S. 80.
- † HENDERSON, H. F., The Age of the Maccabees. Philadelphia 1907. VI, 96 S. 240.
- LÉVI, I., Le martyre des sept Macchabées dans la Pesikta Rabbati, s. RÉJ LIV juillet 1907, S. 138—141.
- STEINMETZER, F., Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Judith. Leipzig 1907. VII, 158 S. Gr.-80.
- FUCHS A., Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes des Ekl. gegenüber der griech. Uebersetzung (Biblische Studien XII, 5). Freiburg 1907. XII, 124 S. Gr.-8.
- MARGOLIOUTH, D. S., Ecclesiasticus in Arabic Literature, s. ET XVIII, 10 (July 07) S. 476 f.
- † MOFFAT, J., Literary Illustrations of the Book of Ecclesiasticus, s. Exp sept. 1907, 279—288; nov. 1907, 473—480.
- PERLES, F., Ein übersehenes Verbum im hebr. Sirach [חלעב = „spotten“ JSir 30, 13], s. Hakedem I. Jahrg. No. 2 (07), 74.
- SCHWAB, MOÏSE, Version espagnole des alphabets de Ben-Sira, s. RÉJ LIV, juillet 1907, S. 107—112.
- † RZACH, A., Analekta zur Kritik u. Exegese der sibyllinischen Orakel, aus SAW, Wien 1907. 58 S. Gr.-80.

5. Hebr. Grammatik, Lexicon und Verwandtes.

- BACHER, W., Aus einem alten Werke hebräisch-arabischer Sprachvergleichung, s. ZDMG 1907, 700—704.
- BARTH, J., Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen. Erster Teil. Leipzig 07. 54 S. Gr.-80.
- BROCKELMANN, C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Band: Laut- u. Formenlehre. Berlin 1907. 2. Lief. S. 129—240; 3. Lief. S. 241—384. Gr.-80.
- CASPARI, W., Die Bedeutungen der Wortsippe כח im Hebräischen. Leipzig 1908. XI, 171 S. 80.
- FISCHER, A., Başır „blind“, s. ZDMG 1907, 751—754.
- FUCHS, HUGO, Pšiq ein Glossenzeichen, s. VB III. Jahrg. Heft 1 (Sept. 07), S. 1—67 u. 97—181.
- HAUPT, PAUL, Scriptio plena des emphatischen la im Hebräischen, s. OLZ X (07), 6 Sp. 305—309.
- HAUPT, PAUL, The Etymology of Cabinet [die Ableitung von semitischem *hanaya* (vgl. hebr. חנה) wird verteidigt. — K. M.], s. JAMOS Bd. 28, Heft 1 (1907), S. 108—111.
- HENSLow, GEORGE, Almug or Algum, s. ET XVIII, 11 (August 07), S. 527. {Soll identisch sein mit dem griechischen *smilax*! — K. M.]

- HÜSING, G., Zum Lautwerte des \aleph , s. OLZ X (07), 9 Sp. 467—470.
 KATZ, A., Christen und Juden als Förderer der hebräischen Sprache und Literatur. Berlin 1907. 29 S. 80.
 KÖNIG, ED., Zu \aleph \aleph \aleph \aleph , s. ZDMG 1907, 500.
 LÖW, IMM., Zwei biblische Pflanzennamen, 1. 'atad (\aleph); 2. kussemet (\aleph), s. Hakedem I, 07, 47—54.
 MEISNER, BRUNO, Kurzgefaßte Assyrische Grammatik (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients. 3. Band), Leipzig 1907. V, 80 S. Gr.-80.
 MOULTON, JAMES HOFER, Almug, s. ET XVIII, 12 (Sept. 07) S. 567.
 MÜLLER, W. MAX, Ägyptische und semitische Umschreibungsfragen, s. OLZ X (07), 6 Sp. 299—305, 7 Sp. 358—360.
 † NOORDTJIS, A., Beknopte Hebreewsche spraakkunst met oefeningen en woordenlijsten. Kampen 1907. 127 u. 71 S.
 PRAETORIUS, F., Zu den hebräischen Caritiven auf \aleph , s. ZDMG 1907, 759. [Mit \aleph ist \aleph und namentlich \aleph zu vergleichen].
 PRAETORIUS, FR., Äthiopische Etymologien, s. ZDMG 1907, 615—624.
 SANSOWSKY, ABRAHAM, Babylonisch-biblische Notizen, s. Hakedem 1. Jahrg. No. 1 (07), S. 23—27; No. 2 (07), S. 67—73.
 TALLQVIST, KNUT, Typen der assyrischen Bildersprache, s. Hakedem (Vierteljahrschrift für die Kunde des alten Orients u. Wissenschaft des Judentums). 1. Jahrg. No. 1 (07), St. Petersburg, S. 1—13; No. 2 (07), S. 55—62.
 UNGNAD, A., Der hebräische Artikel, s. OLZ X (07), 4 Sp. 210 f.
 UNGNAD, A., Zum hebräischen Verbalssystem, s. BAS VI Bd., Heft 3 (1907), S. 55—62.
 UNGNAD, A., Zur süd-arabischen Grammatik, s. OLZ X (07), 9 Sp. 495—497.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

- † AMALRIC, J., La condition de la femme dans le code d'Hammourabi et le code de Moïse (thèse). Montauban 1907. 75 S. 80.
 ANASTASE, P., Dragon ou Typhon, s. AIM 1907 No. 13 S. 590—603.
 ANASTASE, P., La secte des Mariamites ou des Collyridiens, s. AIM 1907 No. 12 S. 546—549.
 BRANDT, W., Jesus en de messianische verwachting, s. ThT 1907, 4 S. 461—518.
 † CASPARI, W., Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes im Alten Testament. Die Wortbedeutung der lautlichen Verwandten von \aleph , dessen Wortform, Sprachgebrauch und vorherrschende Auffassungen. Diss. Erlangen 1907. 106 S. 80.
 † CHUDZINSKI, A., Tod und Totenkultus bei den alten Griechen. Gymnasial-Bibliothek. 44. Heft. Gütersloh 1907. 83 S. 80.
 † CLAVEL, F. T. B., Geschiedenis der Godsdiensten van alle volken der aarde. 3. druk, geheel omgewerkt en belangrijk uitgebreid door J. KUIPER. Met 10 platen. Rotterdam 1907. 8, 576 S. Gr.-80.
 CLAY, A. T., Ellil, the God of Nippur, s. AJSL XXIII (July 1907), 269—279.
 CLAY, A. T., The Origin and real Name of NIN-IB, s. JAmOS Bd. 28, Heft 1 (1907), S. 135—144.
 COUARD, LUDWIG, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh 1907. VIII, 248 S. Gr.-80.
 EEDMANS, B. D., De Kenieten en het Jahwisme, s. ThT 07, 492—507.
 † ERMAN, A., La religion égyptienne. Trad. franç. par CH. VIDAL. Paris 1907. 360 S. avec 165 grav. 80.
 † FLACH, J., Le code de Hammourabi, s. RH 1907, 272—289.
 GIBSON, MARGARET D., Folk-lore in the Old Testament, s. ET XIX, No. 3 (Dec. 07), S. 140 f.
 † GIRDLESTONE, R. B., Monotheism, Hebrew and Christian. London 1907.
 † GOLDSCHMIDT, J., Das Wesen des Judentums. Nach Bibel, Talmud, Tradition u. relig. Praxis kritisch dargestellt (Religionswissenschaft. Biblioth. des Judentums 2. u. 3. Heft). Frankfurt a. M. 1907. VIII, 223 S.
 GRESSMANN, HUGO, Mythische Reste in der Paradieserzählung, s. ARW 1907, 345—367.
 HALÉVY, J., Sinaï et Hôrêb, s. RS juillet 1907, S. 353—358.
 † HART, J. H. A., Corban, s. JQR July 1907, 615—650.
 HAUPT, PAUL, The name Istar, s. JAmOS Bd. 28, Heft 1 (1907), S. 112—119.
 HOLTZMANN, OSKAR, Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Judaica, s. ARW 1907, 485—509.
 HOMMEL, FRITZ, Ekimmu und Utukku = Igigi und Anunnaki, s. OLZ X (07) 5 Sp. 260 f.

- HÜSING, G., Miscellen: 8. Besa als Meergott, s. OLZ X (07), 3 Sp. 129 f.
- † JACOB, Son of Aaron, Mount Gerizim the one true sanctuary. Transl. from the arabic by Abd. ben Kori, s. BS july 1907, 489—518.
- JASTROW, MORRIS, jr., Die Religion Babylonians und Assyriens. 11. Lieferung. Gießen 1907. II. S. 225—304. Gr.-80.
- KAUTZSCH, E., Der alttestamentliche Ausdruck *nəphesch mēt*, s. Philotesia für PAUL KLEINERT, Berlin 1907. 17 S.
- LAGRANGE, M.-J., Encore le nom de Jahvé, s. RB, N. S. IV, 3 (juillet 07), S. 383—386.
- LANGDON, STEPHEN, An early Babylonian Tablet of Warnings for the King, s. JAmOS Bd. 28, Heft 1 (1907), S. 145—154.
- LOTZ, WILHELM, Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift. Vorträge. Leipzig 1907. IV, 73 S. 80.
- MATTHES, J. C., Jahvisme en Monotheisme, s. TThT 1907, 303—335.
- MEINHOLD, JOH., Moses und die Propheten, s. Unsere religiösen Erzieher. Leipzig 1908. S. 1—42.
- MEINER, BRUNO, Lipit-Ištar, s. OLZ X (07), 3 Sp. 113—115.
- † NISSEN, H., Orientation. Studien zur Geschichte der Religion. 2. Heft. Berlin 1907. IV, S. 109—260. Gr.-80.
- † OBBINK, H. TH., Worden in het O. T. de dooden „zielen“ genoemd?, s. ThSt 1907, 238—260.
- † OESTERLEY, W. O. E., The Demonology of the Old Testament illustr. by Ps. XCI, s. Exp aug. 1907, 132—151.
- OFFORD, J., L'identité d'Astaroth ou Ichtar et Vénus, s. ALM 1907 No. 13 S. 603—605.
- PERRY, E. GUTHRIE, Hymnen und Gebete an Sin. Mit 4 Tafeln in Autographie. Leipziger Semit. Studien II, 4. Leipzig 1907. VI, 50 S. Gr.-80.
- PETTERMAND, A. C., Geisteskrankheit und Dämonologie in der Bibel, s. SchThZ 07, 4 S. 145—161.
- POOLER, L. A., The Name 'Jahweh', s. ET XVIII, 11 (August 07) S. 525.
- PRINCE, J. DYNELEY, A Hymn to the Goddess Bau, s. AJSL XXIV, 1 (Oct. 07), S. 62—75.
- PRINCE, J. D., A Hymn to Nergal, s. JAmOS Bd. 28, Heft 1 (1907), S. 168—182.
- † ROHDE, ERWIN, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Bde. Tübingen 1907. XV, 320 u. III, 448 S. Gr.-8.
- SALKINOWITZ, G., Pessimistische Strömungen im Judentum (bis zum Abschluß des Talmuds). Ein Beitrag zur Geschichte des Pessimismus. Berlin 1907. 67 S. Gr.-8.
- SAMTER, ERNST, Der Ursprung des Larenkultes, s. ARW 1907, 368—392.
- † SCHMIDT, H., *Veteres philosophi quomodo indicaverint de precibus* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, hrsg. von A. DIERICH u. R. WÜNSCH III, 1). Gießen 1907. 74 S. Gr.-80.
- SELLIN, E., Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen. Leipzig 1908. IV, 82 S. 80.
- † SKIPWITH, G. H., 'The Lord of Heaven', s. JQR july 1907, 688—703.
- SMITH, DAVID, The Nickname 'Son of Man', s. ET VIII, 12 (Sept. 07), S. 553—555.
- SMITH, HENRY PRESERVED, Theophorous Proper Names in the Old Testament, s. AJSL XXIV, 1 (Oct. 07), 34—61.
- † STENGEL, PAUL, Zu den griechischen Sakralaltertümern (Aus: *Novae symbolae Joachimicae*). Halle 1907. 19 S. Gr.-80.
- STOSCH, G., Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung. Gütersloh 1907. VII, 569 S. 80.
- STRUNCK, H., Das alttestamentliche Oberpriestertum, s. ThStK 1908, 1, S. 1—26.
- STUCKEN, EDUARD, Asralmythen. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 1896—1907. Leipzig 1907. 657 S. Lex.-80.
- THOMPSON, R. CAMPBELL, Assyrian Prescriptions for Diseases of the Head, s. AJSL XXIV, 1 (Oct. 07), S. 1—6.
- TURAJEFF, B., Zu den Kulturen des Sinai (russisch), s. Hakedem I 07, 63—66.
- VOLZ, PAUL, Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion. Tübingen 1907. VII, 115 S. 80.
- VUILLEUMIER, H., — ROGER HOLLARD — H. TRABAUD — J. BARRELET — LUCIEN GAUTIER, Les étapes de la révélation en Israël. Cinq conférences. Saint-Blaise 1908. 131 S. 80.
- † WALTHER, J., Der Menschensohn. Wismar 1907. VII, 117 S. 80.
- WEINREICH, OTTO, Antike Himmelsbriefe, s. ARW 1907, 566 f.
- WENDLAND, PAUL, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907. IV, 190 S. Gr.-80.
- WIDE, S., Chthonische und himmlische Götter, s. ARW 1907, 257—268.

- WIENER, H. M., Notes on Hebrew Religion. London 1907. IV, 32 S. Gr.-8°.
 † WIENER, H. M., Hebrew Monotheism, s. BS oct. 07, S. 609—637.
 WILKE, FRITZ, Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament. Leipzig 1907. 62 S. 8°.
 † WOLF, H., Die Religion der alten Römer. Gymnasial-Bibliothek. 42. Heft. Göttingen 1907. 184 S. mit Titelbild. 8°.

7. Geschichte Israels.

- † ABBOTT, G. F., Israel in Egypt. London 1907. 554 S. 8°.
 APTOWITZER, V., Sur le nombre des peuples de la Bible, s. RÊJ LIV, juillet 1907, S. 54—56.
 BERTHOLET, ALFRED, Daniel und die griechische Gefahr (Religionsgesch. Volksbücher II, 17). Tübingen 07. 64 S.
 † BAMBERGER, S., Sadducäer und Pharisäer in ihren Beziehungen zu Alexander Jannai u. Salome. Frankfurt a. M. 1907. 26 S. Gr.-8°.
 BAENTSCH, B., David und sein Zeitalter (Wissenschaft u. Bildung 16). Leipzig 1907. IV, 172 S. 8°.
 BRANDENBURG, E., Phrygien und seine Stellung im kleinasiatischen Kulturkreis. Mit 15 Abbildungen. S. AO 9. Jahrg. Heft 2 (1907), 31 S. 8°.
 † CARUS, P., The story of Samson, its place in the religious development of mankind. London 1907.
 † COOK, ST. A., Critical Notes on Old Testament History. The Traditions of Saul and David. London 1907. XXVIII, 160 S. Gr.-8°.
 Die bildlichen Darstellungen auf vorderasiatischen Denkmälern der königlichen Museen zu Berlin. Beiheft zu Vorderasiatische Schriftdenkmäler Heft 1. Leipzig 1907. II, 8 Tafeln. Gr.-4°.
 DHORME, P., Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narām-Sîn, s. BAS VI. Bd., Heft 3 (1907), S. 63—88.
 † EISELEN, F. C., Sidon. A Study in Oriental History. New York 1907. VII, 172 S. Gr.-8°.
 HAUPT, PAUL, Xenophon's Account of the Fall of Niniveh, s. JAMOS 28. Bd., 1. Hälfte (1907), S. 99—107.
 † HERNER, S., Israels historia i kort sammendrag. Lund 1907. 92 S.
 HOMMEL, FRITZ, Der vermeintliche Assyrier-König *Sulili* = *Sumu-la-ila* von Babel, s. OLZ X (07), 9 Sp. 485.
 † JAWITZ, W., Die Geschichte Israels, nach den Urquellen neu u. selbständig bearb. (In hebr. Sprache). VI. Bd. Von dem Untergange des jüd. Staates bis zum Tod des Rabbi Jehuda II Nesiäah. Krakau 1907. XI, 349 S. Lex.-8°.
 † KENT, C. F., Israel's laws and legal precedents, with plans a. diagrams. London 1907. 338 S. 8°.
 KNUDTON, J. A., Die El-Amarna-Tafeln. (Vorderasiat. Biblioth.). Leipzig 07. 1. bis 5. Lief. S. 1—480, 8°.
 LEHMANN-HAUPT, C. F., Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Mit einem Beitrage Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von MAX VON BERCHEM. Berlin 1907. AGG IX, 3. 183 S.
 LÉVY, I., Moïse en Éthiopie, s. RÊJ LIII No. 106, 1. avril 07, S. 201—211.
 LUCKENBILL, D. D., A Study of the Temple Documents from the Cassite Period, s. AJS LXXII (July 1907), 280—322.
 † MELANDER, H., Jerusalems dolda tempelskatter och deras gömställe. En undersökning. Stockholm 1907. 133 S. 8°.
 † MONTGOMERY, J. A., The Samaritans, the earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature. Philadelphia 1907. XIV, 358 S. Gr.-8°.
 MÜLLER, W. MAX, Der Ausgang der Perserherrschaft in Ägypten, s. OLZ X (07), 8 Sp. 421—425.
 NESTLE, EB., „Die weißen Syrer“, s. OLZ 07 (No. 10), Sp. 547 f.
 RANKE, HERMANN, Zur Königliste aus Nippur, s. OLZ X (07), 3 Sp. 109—113.
 † REINER, J., Moses u. sein Werk. Berlin 1907. 78 S. Gr.-8°.
 SALZBERGER, G., Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleich. Sagenkunde. Berlin 1907. 129 S. Gr.-8°.
 † SANDERS, F. K., and FOWLER, H. T., Outlines for the Study of Biblical History and Literature. London 1907. XI, 233 S. 12°.
 SARSOWSKY, A., גלות שומרון ויהודה עם"י רשימות מלכי אשור ובבל (Die Unterjochung von



- Samaria und Juda nach den Berichten der assyrischen Könige [Texte in hebräischer Umschrift und Übersetzung], s. Hakedem 1. Jahrg. No. 1 (07), S. 5—19.
- † SCHIFFER, S., Keilinschriftliche Spuren der in der 2. Hälfte des 8. Jahrh. von den Assyriern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme). Beiheft No. I der OLZ. Berlin 1907. IV, 44 S.
- Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin. Hrsg. von der vorderasiatischen Abteilung. Heft 3. Leipzig 1907. IV, 68 S. Gr.-4°. [Naturalien betreffende Geschäftsurkunden aus der Zeit von Nabopolassar bis Darius II.]
- SCHÜRER, EMIL, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Zweiter Band: Die inneren Zustände. Leipzig 1907. VIII, 680 S. Gr.-8°.
- STÄHELIN, FELIX, Probleme der israelitischen Geschichte. Habilitationsvorlesung. Basel 1907. 34 S. 8°.
- ULMER, FR., Hammurabi, sein Land und seine Zeit. Mit drei Abbildungen, s. AO 9. Jahrg. Heft 1 1907. 36 S. 8°.
- UNGNAD, A., Die Chronologie der Regierung Ammiditana's und Ammisaduga's. Mit elf Seiten autographierter Texte, s. BAS VI. Bd., Heft 3 (1907), S. 3—53.
- WEBER, OTTO, Der Name Hammurabi in einer südarabischen Inschrift, s. OLZ X (07), 3 Sp. 146—149.
- † WELLHAUSEN, J., Israelitische u. jüdische Geschichte. 6. Ausg. Berlin 1907. V, 386 S. Gr.-8°.
- † WHITHAM, A. R., Readings in Old Testament history. London 1907. 374 S. 12°.

8. Geographie Palästinas.

- MNDPV 07, Nr. 4. Mitteilungen: HÖLSCHER, G., Die administrative Einteilung des heutigen Syriens. — DÜCK, G., Eine Regenböe in Jerusalem. — BLANCKENHORN, M., Meteorologische Beobachtungen auf der Tempelkolonie Wilhelma 1906, Beobachter Ch. Zacher. — DÜCK, G., Wetterbericht vom Monat Januar 1907. — Kurze Mitteilungen. — II. Nachrichten.
- 07, Nr. 5. Mitteilungen: SELLIN, Prof. Dr. ERNST, Kurzer vorläufiger Bericht über eine Probeausgrabung in Jericho. — BLANCKENHORN, M., Meteorologische Beobachtungen auf der Tempelkolonie Wilhelma (Seehöhe + 48 m) von Januar bis Dezember 1906, Beobachter Lehrer Ch. Zacher. — DÜCK, G., Witterungsbericht vom Monat Januar 1907, vom Monat Februar 1907. — Kurze Mitteilungen. — Nachrichten.
- 07, Nr. 6. I. Kurze Mitteilungen. — II. Nachrichten: Rechenschaftsbericht für 1906. — Nachruf. — Personalnachrichten. — Mitgliederverzeichnis. — Rechnungsauszug für 1906.
- Palästinajahrbuch des Deutschen evgl. Instituts für Altertumswissenschaft des hl. Landes zu Jerusalem, hrsg. v. G. DALMAN, III. Jahrg. Berlin 1907. IV, 176 S. — DALMAN, Jahresbericht für das Arbeitsjahr 1906/07. — APPEL, Die Stätten der Kreuzigung u. Auferstehung Christi. — DALMAN, Die Grabeskirche in Jerusalem (mit Plan u. 5 Abbild.). — VOLZ, Das Jerusalem der Kreuzfahrer (mit Plan). — GREßMANN, Ein prähistorisches Grab auf dem Grundstück der Kaiserin Augusta Viktoria-Stiftung bei Jerusalem (m. Grundriß). — SCHWÖBEL, Die geographischen Verhältnisse des Menschen in der Wüste Juda. — JEREMIAS, FR., Nach Petra! (mit 6 Abbild.).
- PEF apr. 07. — Notes a. News. — MACALISTER, R. A. ST., Diary of a Visit to Safed. With Travel-notes of the Journey from Nablus to Safed, viâ Beisan, by Dr. E. W. G. MASTERMAN. — JENNINGS-BRAMLEY, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (continued). — SPYRIDONIDIS, C. K., The Church of St. Stephen. — BIRCH, W. F., Golgotha on Mount Zion. — DICKSON, Miss GLADYS, Notes on Palestinian Folk-Lore (continued from April, 1906, p. 132). — COOK, ST. A., Ancient Palestine. — DOWLING, Archdeacon, Coinage of Ptolemaïs and Sycaminum. — DATZI, A., Meteorological Observations taken in Jerusalem. — Notes a. Queries.
- July 07. — Notes a. News. — Annual Meeting of the Palestine Exploration Fund. — MACALISTER, R. A. ST., Fourteenth Quarterly Report on the Excavation of Gezer. — WATSON, CH., The Site of the Acra. — CRAWLEY-BOEVEY, A. W., The Churches of Constantine. — MASTERMAN, E. W. G., The Site of Capernaum. — MACALISTER, R. A. ST., The „Garden Tomb“; Some New Inscriptions from Jerusalem and its Neighbourhood. — MYRES, J. L., The „Philistine“ Graves Found at Gezer. — Notes a. Queries.
- Oct. 07. — Notes a. News. — MACALISTER, R. A. ST., Fifteenth Quarterly Report on the Excavation of Gezer. — BALDENSBERGER, PH. J., The Immovable East (continued). — MACALISTER, R. A. ST., Some Specimens of Fellah. Wit and Humour, translated. — JENNINGS-BRAMLEY, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (continued). — HAUSER, CALEB, Notes on the Geography of Palestine. — TENZ, J. M., The Acra

- of the Greeks. — MACALISTER, R. A. ST., A Mosaic Newly Discovered at Jerusalem. — DOWLING, Interesting Coins of Pella and Bittir. — An Ancient Gate East of the Holy Sepulchre. — MASTERMAN, E. W. G., Dead Sea Observations. — NASSAR, R., Meteorological Observations taken at Tiberias in the Years 1904—1906. — Notices on New Books and Foreign Publications. — Notes and Queries.
- AYOUB, T., Choix de proverbes usités à Alep, s. AIM 1907, No. 18 S. 827—632; No. 19 S. 874—879; No. 20 S. 925—929.
- BACON, B. W., A new inscription from upper Galilee, s. AJA (= American Journ. of Archaeology) XI, 3 (july-september 1907), S. 315—320.
- ECKARDT, R., ZICKERMANN, E., FENNER, F., Palästinensische Kulturbilder. Beiträge zur Palästina-Kunde. Mit 64 Abbildungen und 2 Stadtplänen. Leipzig 1907. X, 260 S. 8.
- † DUSSAUD, R., Les Arabes en Syrie avant l'Islam. Avec 32 Figures. Paris 1907. V, 178 S. Gr.-80.
- GRÜNHUT, L., ע"ד מקדו (Zur Frage: Wo stand der Tempel?), s. Hakedem I. Jahrg. No. 2 (07), S. 86—88.
- HARFOUCHE, L., Une tournée pastorale dans la H^{te} Galilée, s. AIM 1907, No. 18 S. 817—824; No. 19 S. 897—901; No. 20 S. 949—954; No. 21 S. 989—995; No. 22 S. 1032—1038.
- HÜSING, G., Miscellen: 7. Die Ebenholz-Inseln, s. OLZ X (07), 3 Sp. 126—129.
- JEREMIAS, FRIEDR., Nibiru-ma'(a)bärk-'abar, s. OLZ X (07), 2 Sp. 53—64.
- KHACHO, EM., Monographie du Liban, s. AIM 1907, No. 5 S. 192—203; No. 6 S. 278—282; No. 7 S. 319—323; No. 8 S. 372—376; No. 9 S. 394—400.
- LAMMENS, H., Causeries géographiques sur la Syrie (suite), s. AIM 1907, No. 6 S. 265—273; No. 10 S. 458—462.
- LAMMENS, H., Les merveilles du pays de Moab, s. AIM 1907 No. 13 S. 577—581.
- LÉVY, I., Notes sur la géographie biblique de Joseph, s. RÉJ LIV, juillet 1907, S. 45—53.
- LÖHR, M., Volksleben im Lande der Bibel (Wissenschaft und Bildung. 7). Leipzig 1907. IV, 134 S. 80.
- METHENY, J. R., Road Notes from Cilicia and North Syria, s. JAmOS Bd. 28, Heft 1 (1907), S. 155—163.
- MUSIL, ALOIS, Bemerkungen zur Karte von Arabia Petraea, s. WZKM XXI, 2 (07 S. 163—168).
- MÜLLER, W. MAX, Die Palästinaliste Thutmosis III. Mit 3 Tafeln. MVAG 1907, I. 40 S. Gr.-80.
- † TRIETSCH, D., Palästina-Handbuch. I. Die allgemeinen Landesverhältnisse. Hrg. v. der Kommission zur Erforschg. Palästinas, Berlin. Berlin 1907. 169 S. Kl.-80.
- WINCKLER, HUGO, Suri, s. OLZ X (07), 6 Sp. 281—299, 7 Sp. 345—357, 8 Sp. 401—412.
9. Archäologie.
- BENZINGER, L., Hebräische Archäologie. 2. vollständig neu bearbeitete Aufl. (Grundriß der Theol. Wissenschaften 6. Abteilung). Mit 253 Abbild. im Text u. einem Plan von Jerusalem. Tübingen 1907. XX, 450 S. Gr.-80.
- FURTWÄGLER, A., Zwei griechische Terrakotten, s. ARW 1907, 321—332.
- GREßMANN, H., Ein biblisch-archäologisches Desiderium, s. SS 1907 (Okt.), 545—552.
- GUTESMANN, S., Sur le calendrier en usage chez les Israélites au V^e siècle avant notre ère, s. RÉJ LIII No. 106, 1. avril 07, S. 194—200.
- KITTEL, R., Der Schlangenstein im Kidrontal bei Jerusalem. Mit 8 Abbildungen. Zur Feier des Reformationsfestes. Leipzig 1907. IV, 31 S. 40.
- † KÖBERLE, J., Soziale Probleme im alten Israel u. in der Gegenwart. Ein Vortrag. Wismar 1907. 37 S. Gr.-80.
- LAGRANGE, R. P., La Crète ancienne (suite), s. RB 07, 489—514.
- PEISER, F. E., Zum Prozeßwesen der alten Babylonier, s. OLZ X (07), 9 Sp. 457—461.
- RANKE, H., Zur altbabylonischen Datierungsweise, s. OLZ X (07), 5 Sp. 231—234.
- SAVIGNAC, FR. M. R., Monuments funéraires de la péninsule sinaïtique, s. RB., N. S. IV, 3 (juillet 07), S. 398—408.
- SAYCE, A. H., Recent Biblical Archaeology, s. ET XVIII, 11 (August 07) S. 496—499.
- † SCHORR, M., Altbabylonische Rechtsurkunden aus d. Zeit der 1. babyl. Dynastie, s. SAW 155. Bd. 2. Abh. Wien 07. 210 S. Gr.-80.
- STAHR, HERMANN, Die Rassenfrage im antiken Ägypten. Kraniaologische Untersuchungen an Mumienköpfen aus Theben. Mit 71 Aufnahmen von Mumienköpfen u. Schädeln in Lichtdruck. Leipzig 1907. X, 164 S. 40.
- TONKS, OLIVER S., An interpretation of the so-called Harpy Tomb, s. AJA (= American Journ. of Archaeology) XI, 3 (july-september 1907), S. 321—338.

- UNGNAD, A., Babylonische Miscellen: 1. *Bani* in Eigennamen. 2. TUM. KAD = „Rest“. 3. Menimzir = Bélit. 4. Eine Bürgschaftserklärung, aus der Regierung des Burnaburiaš, s. OLZ X (07), 3 Sp. 140–145.
- VINCENT H., Ossuaires juifs, s. RB, N. S. IV, 3 (juillet 07), S. 410–414.
- † WALTON, A., An Unpublished Amphora and an Eye Cylix signed by Amasis in the Boston Museum, s. AJA XI, 2 (07), S. 150–159.
- WEISSBACH, F. H., Über die babylonischen, assyrischen und altpersischen Gewichte, s. ZDMG 1907, 379–402.

10. Aramaica.




- BARTH, S., Bemerkungen zu den aramäischen Papyri von Assuan, s. RS septembre [sic! statt octobre] 1907, S. 522–524.
- COOKE, G. A., The Assuan Papyri, s. JThSt VIII, 32 (July 07), S. 615–624.
- † DÖLLER, J., Der Papyrifund von Assuan, s. ThQ 07, 4, S. 497–507.
- FREUND, L., Bemerkungen zu Papyrus G. des Fundes von Assuan, s. WZKM XXI, 2 (07) S. 169–177.
- † HONTHHEIM, J., Die neu entdeckten jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, s. BZ 1907, 3 S. 225–234.
- JAMPEL, S., Der Papyrusfund von Assuan, s. MGWJ Sept./Okt. 1907 S. 617–634.
- † JOHNS, C. H. W., The Assuan Aramaic papyri, s. Exp 1907 (June), 544–551.
- LÉVI, I., La colonie juive d'Assouan au V^e siècle avant l'ère chrétienne, s. RÉJ LIV, juillet 1907, S. 35–44.
- † LEWIS, A. S., Supplement to a Palestinian Syriac Lectionary (Studia Sinaitica No. VI) Cambridge 1907. 8 S. 40.
- MONTGOMERY, J. A., Report on an Aramaic Boundary Inscription in Cilicia, s. JAmOS Bd. 28, Heft 1 (1907), S. 164–167.
- MÜLLER, W. MAX, Ein aramäischer Siegelstein, s. OLZ X (07), 3 Sp. 151 f.
- POGNON, H., Lettre au P. Lagrange [über eine aramäische Inschrift mit dem Namen Bar-Hadad, Sohn Hasaels, König von Aram], s. RB 07, 555–557.
- RONZEVALLÉ, S., Papyrus araméens d'Égypte, s. ALM 1907 No. 15 S. 673–683.
- † SACHAU, ED., Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (Aus ABA). Berlin 1907. 46 S. m. 1 Taf. Lex.-80.
- † STARRK, W., Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, sprachlich u. sachlich erklärt (Kleine Texte f. theol. Vorles. u. Übungen. Hrsg. v. H. LIETZMANN. 22. 23). Bonn 1907. 39 S. 80.

11. Judaica.

- RS 15^e année. — April 07. HALÉVY, J., Recherches bibliques: Le Livre d'Obadia S. 165–183. — HALÉVY, J., Sumériens et Sémites en Babylonie S. 184–225. — BRÜNNOW, R., et HALÉVY, J., Opinions et Observations sur le sumérien (suite) S. 226–245. — HALÉVY, J., Bibliographie S. 246–262; Nécrologie: Jules Perruchon S. 262. — HALÉVY, J., Supplément: La Guerre de Sarša-Déngél contre les Falachas, traduction hébraïque S. 263–287.
- RS 15^e année. — Juillet 07. HALÉVY, J., Recherches bibliques: Le prophète Aggée S. 288–309. — BRÜNNOW, R., et HALÉVY, J., Correspondance sumérologique S. 310–333. — HALÉVY, J., Notes sumériennes (suite), S. 334–350. — HALÉVY, J., Notes bibliques S. 351–376. — HALÉVY, J., Bibliographie S. 376–381. — HALÉVY, J., Supplément bibliographique S. 381–411.
- RS 15^e année. — Septembre [sic! statt octobre] 07. HALÉVY, J., Recherches bibliques: le prophète Zacharie S. 412–454. — BRÜNNOW, R., et HALÉVY, J., Correspondance sumérologique S. 455–581. — HALÉVY, J., Notes sumériennes (suite) S. 482–498. — HALÉVY, J., Le sumérisme de M. Delitzsch S. 499–520. — THUREAU-DANGIN, S. 521. — BARTH, J., Bemerkungen zu den aramäischen Papyri von Assuan S. 522–524. — HALÉVY, J., Bibliographie S. 525–540.
- APTOWITZER, V., Notes d'histoire littéraire. 1. Sur la prononciation du nom מִסְדִּי. 2. R. Salomon b. Adret a-t-il écrit un Commentaire du Pentateuque?, s. RÉJ LIV, juillet 1907, S. 63.
- BACHER, W., Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrāni. Erste Hälfte. Straßburg i. E. 1907. IV, 124 S. 80.
- BACHER, W., תלמוד ירושלמי על מסכת חולין ומסכת בבבא (Der jerusalemische Talmud zu den Traktaten Hullin und Bechôrôth), s. Haqedem 1. Jahrg. No. 1 (07) S. 20–40; No. 2 (07), S. 70–85.
- BLAU, LUDWIG, Das Alte Testament in der Mischna, s. MGWJ Sept./Okt. 1907, S. 569–589.

- BLAU, LUDWIG, Talmudische Aufschlüsse zu Inschriften, s. Hakedem 1. Jahrg. No. 1 (07), S. 14—22.
- BUECHLER, A., La Kedouscha du «Yocér» chez les Gueonim, s. RÉJ LIII No. 106, 1. avril 07, S. 220—230.
- CHAJES, P. H., הערות למחברות עמנואל (Glossen und Berichtigungen zu den Gedichten des Emanuel de Roma), s. Hakedem 1. Jahrg. No. 1 (07) S. 49—62.
- DARMESTER, A., Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible, s. RÉJ LIII, avr. 1907, 161—193; LIV, juillet 1907, 1—34.
- ELBOGEN, J., Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums Bd. 1, Heft 1. 2), Berlin 1907. IX, 99 S. Gr.-8.
- GUNZBURG, DAVID DE, La Cabale à la veille de l'apparition du Zohar מסלול בן רחם אלנסארי, s. Hakedem 1. Jahrg. No. 1 (07), S. 28—36.
- GÜDEMANN, M., תועלת המדרש להבנת המקרא כמשושים (Die Bedeutung des Midrasch für die Auslegung der Schrift), s. Hakedem 1. Jahrg. No. 1 (07), S. 1—4.
- HARKAVY, A., מנחת מורדות אחת בהביליותקה הקסית במסרבורג (Aus einer orientalischen Genizah in der Kaiserl. Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg), s. Hakedem 1. Jahrg. No. 2 (07), 63—69.
- LÉVI, I., Fragments de rituels de prières provenant de la Gueniza du Caire, s. RÉJ LIII No. 106, 1. avril 07, S. 231—241.
- MARKON, J. B., פרעמנה אחד של משנה (מעשר שני — חלה) עם הקודר הבבלי עמי כתב יד של (Ein Mischnafragment mit babylonischer Punktation [mit 4 Tafeln] nach einer Handschrift der Kaiserl. Öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg), s. Hakedem 1. Jahrg. No. 1 (07), S. 41—48.
- † MONUMENTA JUDAICA. Hrsg. v. AUG. WÜNSCHE, WILH. NEUMANN u. SALOMON FUNK Pars II. Monumenta Talmudica. 1. Serie. Bibel u. Babel, bearb. v. SALOMON FUNK 1. Bd. 3. Heft S. 81—160. Wien 1907.
- OORT, H., Jodendom in de Armenische kerk, s. ThT 1907, 5 (1. Septr.) 401—441.
- † RABINSOHN, M., Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim. Paris 1907. 108 S. Gr.-8.
- RATNER, B., ירושלמי סדר קדשים (Der jerusalemische Talmud seder Kodšim [sic!]. Nachweis der Fälschung), s. Hakedem 1. Jahrg. No. 2 (07), S. 86—108.
- ROSENBERG, H., Un fragment de Mishna au British Museum, s. RÉJ LIII No. 106, 1. avril 07, S. 212—219.
- SCHAPIRO, I., Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. 1. Heft (Schriften, hrsg. v. der Gesellsch. zur Förderung der Wissensch. des Judentums) Leipzig 1907. 86 S. Gr.-8.
- WÜNSCHE, AUG., Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments zum ersten Male übersetzt. I. Band (2. Hälfte) Leipzig 1907. S. 82—188. II. Band (1. Hälfte) 1907. S. 1—80; (2. Hälfte) 1908. S. 81—201. 8.

12. Anhang.

- † ZA XX, 3/4 (07). — POEBEL, A., Das zeitliche Verhältnis der ersten Dynastie von Babylon zur zweiten Dynastie S. 229. — HOSCHANDER, J., Die Personennamen auf dem Obelisk des Maništusu S. 246. — HORTEN, M., Das Buch der Ringsteine Fārābī's. Mit Auszügen aus dem Kommentar des Emir Isma'il el Hōseinf el Fārānī S. 303. — BECKER, C. H., Das Wiener Quasir 'Amra-Werk S. 355. — THUREAU-DANGIN, FL., Sur les préfixes du verbe sumérien S. 380. — FONAHN, A., Eine arabische Zaubersformel gegen Epilepsie S. 405. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.
- † ÄZ 43, 2 (4. Juni 07). — CALICE, F. v., Zur Entwicklung der Negationen im Neu-ägyptischen S. 149. — GARDINER, A. H., Mesore as first month of the Egyptian year S. 136. — JUNKER, H., Beispiel einer Textentlehnung in Dendera S. 127. — Poesie aus der Spätzeit S. 101. — LEIPOLDT, J., Ein bohairisches Lied zum Preise Schenutes S. 152. — RAHLFS, A., „Nein“ im Koptischen S. 151. — SETHÉ, K., Der Name der Göttin Neith S. 144. — Der Name des Gottes Kḥē S. 147. — SPIEGELBERG, W., Ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh S. 129. — Miscellen: CAPART, J., Broyeurs en pierre S. 163; Stèle de Nebuani S. 162. — GARDINER, A. H., The particle  S. 159; *Kjy-bw*, Foreigners S. 160. — JUNKER, H.,  =  S. 160. — SPIEGELBERG, W., Das Diadem der Prinzessin Berenike S. 156; *mnf* „Königerring“ (Kartouche) S. 158; Zu den Hermotybiern S. 158; Zu Papyrus Harris 75, 2 ff. S. 159. — UNGNAD, A., Der Feuerbohrer S. 161. — WRZESINSKI, W., Zwei Inschriften des Museo Maffei in Verona S. 163. — Erschienene Schriften S. 163.

[Abgeschlossen 7. Dezember 1907.]

Jahwe und sein Volk nach Jeremia.

Von Friedrich Kuchler.

§ 1. Die Begründung des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke.

Jeremia setzt den Bestand eines eigentümlichen Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke voraus. Wie es zu dieser Verbindung gekommen sei, darüber redet er nicht ex professo. Aber gelegentlich spricht er doch seine Gedanken darüber aus. Er tut es in Bildern, die er nicht neu geschaffen, sondern von seinen Vorgängern übernommen hat. Dabei hat er ihnen aber oft eine etwas andere Wendung gegeben und sie fast immer inhaltlich vertieft.

1) Die Tatsache der Geschichte, die in allererster Linie die Beziehung zwischen Jahwe und Israel¹ begründet, ist auch bei Jeremia die Verleihung des Landes Kanaan an das Volk, das darauf keinen Anspruch hatte. Dieser Gedanke tritt uns in der Literatur zuerst bei Amos entgegen, ist aber zweifellos viel älter. Er ist ja einer der Gründe, weswegen man die Vatersagen erzählte. Den Vätern hat Jahwe das Land Kanaan verliehen, und jeder, der die Erzählung hört, denkt dabei: Darum haben wir Nachkommen jener Ahnen jetzt dies Land inne.²

Charakteristischer Weise greifen nun die Propheten nicht auf die Erzväter zurück, wo sie von der Ausstattung Israels mit seinem Lande reden, sondern sie erwähnen nur, daß Jahwe dem Volke das Land geschenkt habe.³ So Amos (2 9), der darauf hinweist, wie Jahwe die

¹ Obgleich diese Bezeichnung historisch nicht korrekt ist, gebrauche ich sie für das „Gesamtvolk“ der beiden Reiche. Wo es mir darauf ankommt, das Nordreich besonders zu bezeichnen, sage ich Ephraim, für das Südreich natürlich Juda. Es ist zu beachten, daß für Jeremia jedenfalls die Scheidung von Nord- und Südreich etwas Sekundäres ist und daß er die beiden als eine ursprüngliche Einheit auffaßt.

² Zwar sind die Sagen in ihrer gegenwärtigen Form jünger als Amos, aber auch schon als man sie zuerst in Israel erzählte, was viel früher geschah, müssen sie die oben ausgesprochene Tendenz gehabt haben.

³ Daraus ist aber nicht zu schließen, daß die Propheten jene Sagen nicht gekannt hätten; vgl. dagegen Hos 12 4 f.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 28. 1908.

Urbewohner des Landes Israel zu Liebe vernichtet hat, und nun auch Jeremia: Jahwe hat nach ihm seine zum Erben nicht berufene Tochter Israel in Sohnesrechte eingesetzt (DUHM-GIESEBRECHT) und ihr ein wonniges Land und Erbteil von besonderer Schönheit zugewiesen (3 19); 2 7 wird dagegen das Land, in das Jahwe das Volk gebracht hat, als ein Obstgarten bezeichnet, dessen Ertrag für Israel bestimmt war. Es liegt diesen beiden Aussagen eine zwifache Wertung des Landbesitzes zu Grunde; die zweite betrachtet das Land als Kulturland, die erste mehr abgesehen von menschlicher Bebauung, ist aber so stereotyp, daß wir für Jeremias Auffassung kaum noch Schlüsse aus ihr ziehen dürfen. Gestreift wird der Gedanke der Landverleihung auch noch 25 5, aber nur ganz oberflächlich.¹

2) Im allerengsten Zusammenhang mit der Verleihung des Landes Palästina an Israel steht die Ausföhrung aus Ägypten, die wir, durch die Auffassung der Berichterstatter über dies „Ereignis“ geleitet, als grundlegend für die politische und religiöse Geschichte Israels anzusehen gewohnt sind. Wieviel von dieser Auffassung sich halten läßt, wird zwar immer zweifelhafter. Nicht zweifelhaft ist aber, daß schon der älteste Prophet, von dem uns Reden erhalten sind, Amos, die Ausföhrung Israels aus Ägypten als grundlegend für das Verhältnis Jahwes zu Israel betrachtet. Aus Am 2 10 würde ich das nicht mit Sicherheit schließen, da dieser Vers mir stark nach einer (schlechten) Dublette zu v. 9 aussieht (vgl. auch MARTI zur Stelle); aber 3 1 und 9 7 scheinen mir unangreifbar zu sein. Bei Hosea findet sich dieselbe Vorstellung 2 17 11 1 12 10 13 4 und in der Form der Drohung, daß Israel nach Ägypten zurückgeführt werden soll, 8 13 9 3 6. Jesaja spielt nur einmal auf den Aufenthalt Israels in Ägypten und damit auf die Befreiung aus diesem Lande an (10 24); bei Micha fehlt der Gedanke ganz, und auch Zephanja erwähnt ihn nicht. Jeremia aber ist er ganz geläufig. Daß Jahwe Israel aus Ägypten geführt hat, begründet Jahwes Anspruch, daß das Volk nach ihm fragen und sich um seinen Willen kümmern soll (2 6)²; weiter hat

¹ Nicht jeremianisch ist 32 22; s. DUHM, CORNILL und GIESEBRECHT zur Stelle.

² DUHM hält 2 4—13 für nicht jeremianisch, hauptsächlich doch wohl aus metrischen Gründen. CORNILL, der ebenfalls metrische Gesichtspunkte sehr stark zur Geltung bringt, findet das Metrum dieses Abschnitts unanstößig und weist für die Gedanken, die hier vorgetragen werden, nach, daß sie durchaus nicht spät sind, sondern recht gut dem Hosea angehören könnten. Wichtig ist immerhin der Nachweis, daß Dtn 32, das ich nicht wie STEUERNAGEL ins Exil hinabrücken möchte, sich wie überhaupt an Jeremia, so besonders an diesen Abschnitt anlehnt. „Deuteronomische Ausdrucksweise“ aber als Kriterium gegen jeremianische Herkunft zu benützen, halte ich für ganz verfehlt.

nach Jeremia Jahwe damals, als er Israel aus Ägypten führte und, wohl durch diese Tat berechtigt, dem Volke Weisungen gegeben, wie es sich zu verhalten habe (7 22).¹

3) Warum hat nun Jahwe ein solch besonderes Verhältnis zu Israel angeknüpft? Darüber geben andere Bilder, unter denen Jeremia es darstellt, Aufschluß, in erster Linie das der Eheschließung, die aus Liebe erfolgt ist und in sich schließt, daß der Ehemann für den Unterhalt und das Wohlergehen seines Weibes Sorge trägt. Auch dieses Bild ist keine originale Schöpfung Jeremias. Er hat es vielmehr wie so manches Andere von Hosea übernommen. Bei diesem Propheten ist ursprünglich das Land Kanaan das Weib Jahwes (vgl. 1 2 25), und dessen im Ehebruch gezeugte Kinder sind das Volk, und zwar repräsentiert jedes Einzelne das ganze Volk, wie ihre Namen beweisen.² Eine Spur dieser älteren Auffassung ist auch bei Jeremia noch vorhanden, nämlich in 3 19. Dort wird, wie oben schon erwähnt, angenommen, daß Israel Jahwes Tochter sei (man denke dabei an die *לֹא רַחֵמָה* Hoseas), die er in Sohnes Recht eingesetzt hat und von der er erwartet, sie werde ihn „mein Vater“ nennen. Aber wie sich schon bei Hosea das Bild der Ehe Jahwes mit dem Lande dahin verschiebt, daß vielmehr Israel selbst als das Eheweib Jahwes betrachtet wird, so ist diese Umbiegung in noch ganz anderem Maße bei Jeremia zu beobachten. Und in dieser Form hat Jeremia das Tiefste geboten, was er über Jahwes Verhältnis zu seinem Volke zu sagen wußte: In Huld und Liebe hat Jahwe³ das Volk in seiner Jugendzeit, als es sich

Wenn auch nicht mehr, so sind doch Jeremia und der Deuteronomiker Zeitgenossen, und es wäre geradezu erstaunlich, wenn ihre Redeweise sich nicht in vielen Punkten berührte.

¹ 34 13, wo auch von der Befreiung aus Ägypten die Rede ist, kann aus sachlichen Gründen Jeremia kaum angehören; s. DUHM und CORNILL zur Stelle. Dasselbe Urteil gilt wohl von 11 11—14, 31 32 trotz GIESEBRECHT und von 32 21.

² In dieser Auffassung weiß ich mich wesentlich von BUDE abhängig.

³ Es scheint mir ganz sicher (gegen SMEND, DUHM, STADE, CORNILL und GIESEBRECHT), daß *אָהַבָה* und *חֶסֶד* in 2, sich auf Jahwe und nicht auf das Volk beziehen. Wenn man dagegen eingewandt hat, daß das *לִכְתּוֹר אַחֲרַי* in synonymem Parallelismus zu jenen beiden Ausdrücken stehe und sie als „Liebe und Huld Israels gegen Gott“ auszulegen zwingt, so verweise ich dagegen auf Hos 2 15. Dort heißt es von Israel: *וַתֵּלֶךְ אַחֲרַי מֵאַהֲבָה* d. h. Israel ging hinter denen her, „die es liebten“ und nicht „die von ihm geliebt wurden“. Das (von LXX nicht wiedergegebene aber doch richtige) *לֵךְ* 22 beweist gegen diese Auffassung nichts, denn es besagt nur, daß Jahwe zu Gunsten Israels daran gedenkt, daß er es einmal lieb gehabt habe und deswegen sich seiner wieder annehmen wolle. Ein Gedanke, der, wie wir im 5. Abschnitt sehen werden, bei Jeremia nicht vereinzelt dasteht und ebenfalls bei Hosea schon sein Vorbild hat. Wenn GIESEBRECHT meint *לֵךְ* bedeute überall nur „jemandem etwas anrechnen“, so

noch in der Steppe befand, im Lande wo man nicht säet noch erntet, als seine Braut und Gattin angenommen und es wider jeglichen Angriff und jede Verunglimpfung beschützt, wie eben ein Ehemann für sein Weib eintritt und jeden, der es beleidigt oder beschädigt, zur Rechenschaft zieht. Und um ihm ein angenehmes, sorgenfreies Dasein zu ermöglichen, gab er ihm das fruchtbare, obstgartengleiche Land (23-7). Dafür erwartete Jahwe dann, daß das Volk sich verhalten werde wie ein gutes Weib, das seinem Gatten die Treue hält und sich nach seinem Willen richtet. [3 1-5 20 5 7 (den Schluß des Verses: וְנָה יִתְנַדְּרוּ oder יִתְנַדְּרוּ halte ch für eine aus Mißverständnis des vorhergehenden וְנָה entstandene Glosse, die zudem eine für die ältere Zeit nicht belegbare Auffassung von den Pflichten eines Ehemannes voraussetzt und sich mit v. 8 hart stößt).]¹

4) Einer ganz anderen Vorstellungssphäre gehört es an, wenn das Verhältnis Jahwes zu Israel als Bund (ברית) bezeichnet wird, den Jahwe mit den Vätern geschlossen habe. Es war bis vor kurzem ziemlich allgemeine Annahme, daß Jeremia der erste Prophet war, der diese Betrachtungsweise ausgiebig angewandt habe. Bei seinen prophetischen Vorgängern findet sie sich nämlich anerkannter Maßen überhaupt nicht. Daß sie für Jeremias Auffassung charakteristisch sei, hat

trifft das für die meisten Stellen zu, würde aber nicht beweisen, daß es hier dasselbe bedeuten müsse, da ihrer nur wenige sind. Zudem steht die Redensart 32 13 jedenfalls in anderer Bedeutung, vielleicht in einer der hier von mir angenommenen ganz analogen. Was WINTER in ZAW IX, S. 218 ff. dafür anführt, daß in Jer 2, ausnahmsweise einmal Liebe und Huld sich auf die Gesinnung Israels gegen Jahwe beziehen solle, daß nämlich im Brautstand, der hier vorausgesetzt werde, der Bräutigam den niederen Rang im Verhältnis zur Braut einnehme, widerspricht aller antiken Empfindung, der eine solche romantisch-sentimentale Auffassung dieses Verhältnisses vollkommen fern liegt.

¹ Woher die Anschauung stammt, daß ein Land oder Volk das Eheweib eines Gottes sei, ist schwer zu sagen. Im altertümlichen Jahwismus, den die israelitischen Stämme aus der Steppe mitbrachten, ist für eine solche Vorstellung kein Raum. Eher könnte man geneigt sein, ihre Heimat in der kanaänischen Naturreligion zu suchen. Man könnte nämlich unter der Voraussetzung, daß die kanaänischen Baale ursprünglich Himmelsgötter und ihre weiblichen Parhedroi Erdgöttinnen seien, wie dies ROBERTSON SMITH z. B. angenommen hat, daran denken, daß diese als Gatten der Erde oder doch des fruchtbaren Landes (vgl. arabisches ba'l von der Vegetation, die keiner künstlichen Bewässerung bedarf, sondern durch die Atmosphärien genügend befeuchtet wird, und 'athtarj von dem ohne künstliche Bewässerung befeuchteten Lande) aufgefaßt worden wären. Aber der ursprünglich tellurische Charakter der Astarte oder Ba'alat, der Gemahlin des Ba'al, steht nicht genügend sicher, daß man daraus etwa die ganze Vorstellung Hoseas von der Ehe Jahwes mit dem Lande Kanaan herleiten könnte. Wohl mag ihm der Gedanke von Götterehen irgendwie einen Anstoß zu seiner Vorstellung gegeben haben. Aber ihr ganzer Inhalt wäre dann doch noch aus seinen persönlichen Erlebnissen herzuleiten, in denen er ein Abbild dessen schaute, was Jahwe fort und fort mit seinem Land und Volk erleben mußte.

zuerst GUTHE (de foederis notione Jeremiana) nachzuweisen gesucht, und ihm sind die Neueren wohl fast alle gefolgt, so auch VALETON (ZAW XIII) und KRAETZSCHMAR (die Bundesvorstellung im AT). Aber alle Stellen im Buche Jeremia, in denen von einem Bunde die Rede ist, den Jahwe in der Urzeit mit dem Volke geschlossen hat, unterliegen ziemlich starken Bedenken, ob sie in der uns überlieferten Fassung auf Jeremia selbst zurückgehen können. Die Entscheidung der Frage, ob Jeremia sich zur Darstellung des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke der Bundesidee bedient habe, hängt davon ab, wie man die Stellung unseres Propheten zum Deuteronomium und zu der josianischen Reform ansieht. Da scheint es denn zunächst, daß er nicht nur mancherlei Berührungen in Ausdrücken und Gedanken mit dem Deuteronomium aufweist, sondern daß er sich auch für die Durchführung dieses Gesetzes mit ganzer Kraft eingesetzt habe. Besonders der Abschnitt 11 1—14 erweckt diesen Anschein. Nach ihm wäre Jeremia durch die Städte Judas gewandert, um „die Worte dieser ברית“ (damit kann nur das Deuteronomium gemeint sein) zu verkünden. CHEYNE hat vor anderen auf diesen Bericht großes Gewicht gelegt und GIESEBRECHT sucht ihn wenigstens der Hauptsache nach als authentisch zu retten. Aber im Gegensatz zu CHEYNE haben MARTI, DUHM und neuerdings auch CORNILL mit großem Nachdruck darauf hingewiesen, wie wenig ein derartiges Wirken Jeremias zugunsten des Deuteronomiums sich mit dem reimen ließe, was wir sonst von ihm wissen.² Eigentlich hat schon KUENEN in seiner Einleitung den Grund zu diesem Urteil gelegt, wenn er betont, wie gering Jeremia im Gegensatz zum Deuteronomium das jerusalemische Heiligtum einschätzt, wie nach dem Deuteronomium alles darauf ankommt, daß dort der Kult verrichtet werde, Jeremia aber am Kult überhaupt kein Interesse zeigt und das Vertrauen der Judäer auf den vom Deuteronomium geforderten einen Tempel für völlig grundlos hält (c. 7). Nirgends begegne uns bei Jeremia eine Spur von dem lebhaften Anteil, den das Deuteronomium an den levitischen Priestern nahm u. s. f. (I 1, S. 176). Die Konsequenzen aus diesen Tatsachen hat KUENEN freilich noch nicht gezogen; er ist vielmehr mit CHEYNE der Meinung, daß Jeremia die Propagierung des Deuteronomiums energisch betrieben habe (II, S. 168). Dann müßte man aber, wie CORNILL richtig ausführt, erwarten, daß sich auch sonst im Buche Jeremia Nachrichten über diese Tätigkeit des Propheten fänden.

² Auch STADE war nach seiner biblischen Theologie I, § 119 3 Anm. 2 geneigt, seine Auffassung von der Stellung Jeremias zum Deuteronomium in der angedeuteten Richtung zu revidieren.

Dem ist aber keineswegs so. Im Gegenteil, es sind uns unbezweifelbar authentische Aussprüche Jeremias erhalten, die zeigen, wie wenig er von der deuteronomischen Reform hielt. Auf c. 7 wurde oben schon hingewiesen, in dem Jeremia den Kern, nicht eine mehr oder minder notwendige Konsequenz der deuteronomischen Auffassung schroff ablehnt. Mag man auch annehmen, daß die auf das Opfer bezüglichen Worte (7 21–25) nicht deuteronomische Bestimmungen im Auge haben (in der Tat ist es schwer, sie als Polemik gegen solche zu verstehen, während sie durchaus verständlich sind als Protest des Propheten gegen damals aufkommende oder besonders urgierte priesterliche Satzungen, die, wenn nicht mit denen von P identisch, so doch ihre Vorläufer waren), so muß man doch den Anfang des Kapitels auf jene durch die josianische Reform herbeigeführte Vertrauensseligkeit der Judäer beziehen, die mit dem richtigen Kultusort die Gewähr für eine gesicherte Zukunft zu haben meinten. Vollends aber zeigt 8 8, wie gering Jeremia von schriftlicher Tora — und eine solche war doch das Deuteronomium — dachte. Diesen Vers muß man m. E. im Gegensatz zu 7 21–25, wenn nicht auf das Deuteronomium allein, so doch jedenfalls auf es mit beziehen. Denn nach dem Zusammenhang von v. 7 und 8 ist es das Volk (nicht etwa die Priesterschaft), das sich mit dem Besitz der Tora Jahwes brüstet und durch ihn weise zu sein glaubt. Ihm schleudert Jeremia das vernichtende Wort entgegen, daß ihre Tora nur ein Lügenwerk der Buchverfertiger sei (siehe Weiteres darüber § 2 2, Anm. 1). Das Volk aber besaß damals sicherlich keine andere schriftliche Tora, auf die es sich dem Propheten gegenüber in dieser Weise hätte berufen können, als eben das Deuteronomium. Wir werden demnach zu urteilen haben, daß Jeremia sich gewiß nicht aktiv an der Durchführung des Deuteronomiums wird beteiligt haben¹, daß er ihm vielmehr schroff ablehnend gegenüber stand und daß er sich nie einer Täuschung über den wahren Wert dieses Gesetzbuches und der auf ihm beruhenden Reform des Kultes hingab. Er, der sich von Gott zum Metallscheider an seinem Volke berufen wußte, besaß gewiß auch soviel διάκρισις πνευμάτων, daß er intuitiv die innerliche Verschiedenheit, die zwischen seinen Zielen und denen des Deuteronomiums bestand, wahrnehmen konnte.

Demnach hat Jeremia jedenfalls die deuteronomische Reform nicht

¹ Würden sich der Redaktor des Königsbuches und gar der Chronist es haben entgehen lassen, von einer Mitwirkung des Jeremia bei der Durchführung der josianischen Reform zu erzählen, wenn sie davon etwas gewußt hätten? Sein Name hätte ihnen doch willkommener sein müssen als der einer Hulda!

als einen Bundesschluß Jahwes mit Juda aufgefaßt, wie er es bei innerer Übereinstimmung mit dem Deuteronomium fraglos hätte tun müssen. Damit bleibt aber immer noch die Möglichkeit offen, daß Jeremia von einem Bunde, den Jahwe in der Vergangenheit mit Israel geschlossen habe, gesprochen hat. In der viel erörterten Stelle 31 31–34 wird ein solcher Bund für die Zukunft in Aussicht gestellt und von ihm gesagt, er solle nicht so sein, wie der Bund, welchen Jahwe mit den Vätern geschlossen hat, als er sie bei der Hand ergriff, um sie aus Ägypten zu führen. CORNILL hat darauf hingewiesen, daß man diesen Bund der Vergangenheit nicht auf das ganze deuteronomische Gesetz zu beziehen brauche, sondern daß sich nach c. 7, das ich mit CORNILL, STADE und Andern gegen DUHM für gut jeremianisch halte, der Dekalog in der Dtn 5 vorliegenden Fassung als die Bundesurkunde auffassen lasse. Das wäre richtig, wenn in c. 7 überhaupt von einer Bundschließung und Bundesurkunde die Rede wäre. Das ist aber nicht der Fall, und unsere Stelle wäre die einzige bei Jeremia, die von einem Sinaibunde irgend etwas wüßte. Denn 22 8 f., wo ebenfalls von einem Bunde der Vergangenheit die Rede ist, muß wohl mit 21 13 f., wozu es die Fortsetzung bildet (DUHM), dem Jeremia aberkannt werden. Wäre es nun nicht im höchsten Maße erstaunlich, wenn eine so außerordentlich wichtige Vorstellung, die, wie wir wissen, geeignet war, das ganze Denken eines Juden zu beherrschen, bei dem Propheten nur ein einziges Mal vorkäme und dazu in einem ebenfalls bei ihm ganz einzigartigen Zusammenhang? Sind doch die Zukunftserwartungen Jeremias, die wir sicher als sein Eigentum ansehen dürfen (s. darüber unter § 5), so geartet, daß sie sich in eine Auffassung des zukünftigen Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke als eines Bundes nur sehr gewaltsam einfügen lassen würden. Beachten wir weiter, wie intellektualistisch der Inhalt des „neuen Bundes“ ist — er entspricht in der Tat, wie DUHM sagt, dem Ideal der späteren Schriftgelehrsamkeit und die Sündenvergebung, die erwähnt wird, ist eigentlich doch eine cura minor für den Verfasser — so werden wir nicht umhin können, an der Athetierung der Stelle, wie STADE, SMEND und DUHM sie vorgenommen haben, trotz des Widerspruchs von CORNILL und GIESEBRECHT festzuhalten. — Damit würde der Gedanke eines Bundes bei Jeremia ausfallen. Die Höhe seiner Vorstellung von dem zwischen Jahwe und seinem Volke bestehenden Verhältnisse wird dadurch aber in keiner Weise gemindert, im Gegenteil, sie erscheint uns infolge der Ausscheidung der Bundesidee noch größer. Denn mit dem auf Gottes Gnade und Liebe gegen sein Volk begründeten Verhältnis, wie Jeremia es schildert, kann sich die in

dem Ausdruck ברית zusammengeschlossene juristische Auffassung der Religion (eine solche ist mit dem Ausdruck immer irgendwie verbunden) in keiner Weise messen.

  2. Der Inhalt des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk.

Sowohl in der Darstellung von Jahwes Beziehung zu seinem Volke als Ehe, wie in der daraus abgeleiteten, nach der Jahwe als Vater und Israel als seine Tochter (oder die Israeliten als seine S  hne) angesehen werden, liegt schon eine gewisse Bestimmung über den Inhalt dieses Verhältnisses. Es setzt auf beiden Seiten eine ganz bestimmte Gesinnung voraus, die wir natürlich nach den antiken Vorstellungen von der Ehe und der Stellung von Eltern und Kindern zu einander zu beurteilen haben. Auch hierbei werden wir tunlichst den Stammbaum der von Jeremia vertretenen Gedanken und die Veränderungen, denen sie bei ihm unterworfen wurden, aufzuzeigen haben.

1) Als die grundlegende Gesinnung Jahwes haben wir schon oben (S. 83f.) seine Liebe und Huld kennen gelernt; als Ehemann wie auch als Vater liegt es ihm ob, sein Volk mit allem, was ihm nottut, zu versorgen. In der Wüste hat er es einst gefunden (2 2), wo es nur mit Mühe sein Leben fristete, und es sich zu eigen genommen (קח ישראל ליהוה), wie ein Mann sich ein Weib zu eigen nimmt. Danach hat er an ihm gehandelt, wie nur der beste Gatte mit seinem Weibe verfahren kann. Er hat ihm alles gegeben, wessen es nur irgend bedurfte: das fruchtbare Land, das ihm reichlichen Unterhalt gewährte (2 7), Regen, damit das Land seine Frucht brächte (3 3) und das Volk seine Sättigung fände (5 7), kurz alle Güter der Natur.¹ So hat er sich dem Volke gegenüber gestellt und ist ihm das gewesen, was vor anderen dem Orientalen ein Brunnen mit frischem, quellendem Wasser ist (2 13). Aber nicht nur das: Wer irgend sich an Israel vergriff, den ließ er es schwer bu  en, wie nur die Gottheit den bu  en lassen kann, der sich an der ihr geweihten ראשית vergreift (2 3).² So hat Jahwe alles getan, was er nur irgend

¹ Diese ganze Gedankenreihe hat Jeremia, wie bekannt, von Hosea übernommen. Schon nach ihm hat Jahwe sich des Volkes in der Wüste angenommen (2 17, 13 5), und hat ihm das Land verliehen mit all seinen Gütern (2 10; vgl. 2 23). Amos deutet wenigstens Einiges von ihrem Inhalt an (4 6 ff., wo Jahwe als der Spender des Natursegens nicht bezeichnet, aber vorausgesetzt wird, wie bei Jeremia 3 3).

² Der Gedanke, daß Jahwe jeden   bergreif Fremder gegen Israel als eine ihm selbst zugefügte Beleidigung betrachtet und behandelt habe, scheint bei Jeremia neu zu sein. Ich vermag wenigstens bei den älteren Propheten keine Andeutung dieses Ge-

zu Israels Gunsten tun konnte, und mit Recht kann er von sich sagen, daß Israel ihm kein *על* in all seinem Verhalten gegen sein Volk vorwerfen könne.¹

Wie nun ein treusorgender Gatte und Vater erwarten kann, daß sein Weib und seine Kinder sich nach seinem Willen richten, so auch Jahwe. Er hat es aber nicht gemacht, wie ein launischer oder verdroßener Mann, dessen Willen für die Seinen gar nicht oder nur schwer erkennbar wird, sondern ganz klar hat er sein Volk wissen lassen, was er von ihm erwarte. Zu diesem Zweck hat er vom Beginn der Ehe an seinen Willen kundgegeben, und zwar in erster Linie durch seine Sprecher, die Propheten, die er immer und immer wieder entsandte, ohne sich durch Mißerfolge abschrecken zu lassen.² Besonders in gefährlichen Zeitläuften mußten sie auftreten, um dem Volke die drohende Gefahr zum Bewußtsein zu bringen, wie Wächter auf dem Turm, die den Bürgern einer Stadt die heranrückenden Feinde melden und sie achten heißen auf den Klang des Lärmhorns (6 17). Außerdem hat Jahwe seinem Volk in der Vergangenheit ein sittliches Gesetz³ gegeben, aus dem es erfahren konnte, was Jahwes Wille sei (7 23 26 4). Ja selbst Züchtigungen hat Jahwe als guter Vater seinem Kinde nicht erspart, um es auf den rechten Weg zu leiten und es von Verfehlungen abzuschrecken (2 30).⁴

2) War solcher Art die Gesinnung und das Verhalten Jahwes seinem Volke gegenüber, so erwartete er Entsprechendes von Israel, wie ein

dankens zu finden. Amos ist z. B. ganz anderer Meinung (c. 1 f.). Wohl aber drücken die alten Erzählungen der Genesis diesen Gedanken aus, indem sie Jahwe unbekümmert darum, ob die Patriarchen bei ihren Händeln mit andern im Recht oder Unrecht sind, stets für jene Partei ergreifen lassen. Darin liegt ein Rudiment vorprophetischer Auffassung des Verhältnisses von Jahwe zu seinem Volke, und als solches werden wir den bei Jeremia auftretenden Gedanken ebenfalls zu beurteilen haben. Man darf dagegen nicht einwenden, daß Jeremia ein solches Verfahren Jahwes nur einem tadelreifen Israel gegenüber aussage, denn ein solches kennt Jeremia nicht, auch nicht für die Vergangenheit (vgl. 18 15).

¹ Auch in diesem Punkte findet sich wieder eine merkwürdige Parallele des Ausdrucks Dtn 32 4. Sachlich vgl. Mch 6 3.

² Die Entsendung von Propheten stellt schon Amos (2 11) als einen Erweis der Güte Jahwes dar und nennt neben ihnen noch die Naziräer. Bei Hosea erscheinen sie mehr als Werkzeuge der Strafe Jahwes, denn als Zeugen seiner Fürsorge. Jeremia greift also mit diesem Gedanken einmal nicht auf den ihm besonders nahestehenden Hosea, sondern auf den von ihm sehr verschiedenen Amos zurück.

³ Über die Art des Gesetzes, das Jeremia als von Jahwe gegeben voraussetzt, ist es sehr schwer bestimmte Angaben zu machen, da er es vorwiegend negativ bestimmt. Dabei nimmt er aber wie seine Vorgänger überall an, daß es garnicht nötig sei, den Inhalt dieses Gesetzes zu verkünden, da ihn jedermann kennt.

⁴ Genau so Amos (4 6—11) und Hosea (2 11—14 5 14 ff.).

Ehemann das Recht hat, von seinem Weibe eine seinem Verhalten entsprechende Stellungnahme zu erwarten. In erster Linie ist es dies, daß das Volk nach seinem Gott frage und sich um seinen Wohltäter, dem es alles verdankt, der sein Schmuck und seine Ehre ist, kümmerge und ihn nicht vergesse (26 32 3 21 13 25 23 27). Ein solches Vergessen Jahwes wäre es, anderen Göttern zu dienen, vergleichbar dem Verhalten eines Weibes, das aller Treue zum Spott sich mit anderen Männern einläßt. Jahwe hat ein ausschließliches Recht auf die Verehrung seines Volkes, die sich nun wieder, wie nach den älteren Propheten, so auch nach Jeremia nicht in einem Kultus ausdrückt, sondern in der Befolgung der sittlichen Gebote Jahwes. Zwar steht es weder bei den älteren Propheten noch bei Jeremia so, daß Jahwe keinerlei Kultus dulde; ihre oft kategorisch klingenden Äußerungen über das Mißfallen Jahwes am Kulte erklären sich immer nur aus dem alles überragenden Werte, den man zu ihrer Zeit den gottesdienstlichen Verrichtungen und Feiern beilegte, mit denen man getan zu haben glaubte, was Jahwe verlangte. Aber dennoch kann man als ihrer aller Meinung aussprechen, daß es sehr wohl möglich sei, Jahwe ohne Kultus zu verehren (vgl. Am 5 21 ff.), dagegen unmöglich, seinen Willen zu befolgen ohne Erfüllung der sittlichen Forderungen von Recht und Treue. Diese beiden Stücke bilden den Inhalt des Gesetzes, auf das Jeremia wie seine älteren Berufsgenossen sein Volk stets hinweist. Es ist längst gesehen worden, daß diese prophetische Auffassung des Gesetzes sich mit keinem der uns im AT. vorliegenden kodifizierten Gesetze reimen läßt, sondern höchstens mit einzelnen Teilen von ihnen, die aber, soviel wir wissen, nie eine selbständige Existenz gehabt haben. Das gilt auch für den Dekalog, wie es ohne jeden Zweifel für Dtn 4—11 gilt; beide sind uns nur als Teile anderer Gesetzsammlungen bekannt und verständlich, die als solche dem, was nach allen älteren Propheten die תורה ist, nicht gleich gesetzt werden können. Es kommt hinzu, daß Jeremia ebensowenig wie die Propheten vor ihm von einem für ihn irgendwie maßgeblichen geschriebenen Gesetze etwas zu wissen scheint, daß ihm vielmehr die schriftliche Fixierung der Tora, wie man sie zu seiner Zeit begann, als mit ihrer Verderbnis gleichbedeutend gilt. Als Offenbarung des Willens Jahwes gelten ihm nicht geschriebene, etwa gar mosaische, Gesetze, sondern vielmehr die Kundgebungen der Propheten, die Jahwe je und je an sein Volk gesandt hat.¹

¹ Die Bezeichnung des göttlichen Gebotes als Tora findet sich beim echten Jeremia, so viel ich sehe, nur ganz selten. Das eine Mal steht sie in der bekannten Äußerung über die Tätigkeit der כֹּהֲנִים, die lautet (8 a): כֹּהֲנֵי יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְרוּ אֶת תּוֹרַת יְהוָה

Der Inhalt dieser Kundgebungen ist nun, wie schon erwähnt wurde, nicht spezifisch israelitisch oder judäisch, sondern rein ethisch und als solcher allgemein menschlich. Wir erinnern uns da des grandiosen Eingangs des Amosbuches, in dem nacheinander den Nachbarn Ephraims und dann diesem selbst das göttliche Gericht in Aussicht gestellt wird, weil sie alle gleicher Weise gegen die einfachen Forderungen der Moral sich vergangen haben und noch vergehen. Wir gedenken der schmerz erfüllten Reden Hoseas, in denen er die sittliche Verkommenheit seines Volkes geißelt, der zorn glühenden Apostrophen Jesajas an das allen sittlichen Grundsätzen untreu gewordene Juda, an die klassische Formulierung, die Micha(?) dem Willen Jahwes gegeben hat (68), an Zephanjas¹ Weheruf über Jerusalem. Alle fordern einstimmig von ihrem Volke, was Jeremia ebenfalls als Jahwes Willen seinen Zeitgenossen vorhält: Recht und Treue, guten Willen, sittliche Gesinnung, bezeichnet als צדקה, אמונה und אמת. Neben und merkwürdiger Weise immer nach den sittlichen Vorschriften, sodaß man manchmal versucht ist an spätere Auffüllung zu denken, findet sich dann noch das Verbot „ändern Göttern zu dienen“ oder „hinter andern Göttern herzugehen“, über dessen Bedeutung wir oben schon gesprochen haben.

§ 3. Das wirkliche Verhalten des Volkes gegenüber seinem Gott.

1) Das religiös-kultische Verhalten des Volkes als das auch nach Jeremia minder wichtige stellen wir voran, um danach erst von den sittlichen Zuständen, auf die es am meisten ankommt, Rechenschaft zu geben. Da ist nun auch Jeremia wieder Zeuge für das die ganze Geschichte der

יהוה אלהינו אכן הנה לשקר עשה עם שקר ספרים und sich, wie oben S. 86 gezeigt, auf das Deuteronomium beziehen muß, dessen schärfste Verurteilung damit ausgesprochen wird; Die Tora, die das Volk zu haben meint, ist gar keine Kundgebung Jahwes, sondern eitel Lüge und Betrug; dieser Sinn steht für den Vers ganz fest; um dem Text aufzuhelfen, schlage ich vor, das ל vor dem ersten שקר zu streichen; dann wird der Satz klar. Die Judäer sagen: Wir sind weise; wir haben ja die Tora Jahwes. Dem hält Jeremia entgegen: fürwahr, nur Trug hat hervorgebracht der Truggriffel der Buchmänner. — Weitere Stellen, in denen sich bei Jeremia die Tora erwähnt findet, sind 6¹⁹ und 26⁴ f., wo sie einfach mit den Worten der Jahwe-Propheten gleichgesetzt wird. 18¹⁸ kann für den jeremianischen Begriff der Tora nicht ausgebeutet werden, da er die Redeweise seiner Gegner wiedergibt (vgl. KUENEN Einleitung I 1, S. 170). Nach ihr ist die Tora Sache der Priester und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach die priesterliche Rechts- oder Kultusweisung. 9¹² und 16¹¹ können schwerlich Jeremia angehören. Auch 28 scheint mir sehr bedenklich.

¹ Ich vermag nicht einzusehen, warum Zeph 3 1—7 nachexilisch sein soll (gegen STADE, biblische Theologie I, S. 251 und MARTI, Dodekapropheten S. 372).

Religion Israels durchziehende Nebeneinander von Jahwedienst und Verehrung fremder Götter, das gar nicht so merkwürdig ist, wenn man im Auge behält, daß in allen antiken Religionen dieselbe Erscheinung auftritt, wo immer man an die Existenz mehrerer Götter überhaupt glaubte und Gelegenheit hatte, mit fremden Völkern in Berührung und Beziehung zu treten. Jenen Glauben hatte nun Jeremia so gut wie seine Zeitgenossen. Sie sind noch nicht zur Erkenntnis der Einzigkeit Gottes vorgedrungen, wenn auch nach Jeremias Meinung für Israel nur der eine Jahwe in Betracht kam. Nirgends finden wir bei ihm die Ansicht, die anderen Götter existierten nicht, sondern seien bloße Wahngebilde, wenn er sie auch als ohnmächtig im Vergleich mit Jahwe und als nutzlos für Israel schildert. Er steht eben noch wie seine Vorgänger auf dem Standpunkt, daß es wohl Götter neben Jahwe gebe, daß sie aber Israel gar nichts angehen, und damit freilich im schroffen Gegensatz zur Mehrheit seiner Volksgenossen, die es wie alle antiken Völker für nützlich hielten, außer dem eigenen Gott auch die anderer Völker, besonders die der mächtigeren, zu verehren, um sich deren Gunst zu sichern. Sie verehrten daher u. a. das Heer des Himmels, d. h. die assyrisch-babylonischen Astralgöttheiten; das wissen wir, wie aus dem Buche Jeremia, so auch aus den Königsbüchern und den sonstigen Resten israelitischer Literatur jener Zeit, z. B. auch aus Zephanja. Insbesondere scheint zu Jeremias Zeit der Kult der babylonischen Ištar im Schwange gewesen zu sein, die als Königin des Himmels von den Frauen mit Opfern von sternförmigen Kuchen und Libationen verehrt wurde.¹ Das sind die für Jeremias Zeit erkennbaren Spuren von Verehrung fremder Götter.²

Sie hing wie im ganzen Altertum so auch in Israel aufs Innigste mit der Staatspolitik zusammen und Jeremia urteilt darüber durchaus richtig, wenn er 2 17 das Verlassen Jahwes und die hohe Politik in allerengste Beziehung setzt. Nicht so richtig ist sein Urteil, wenn er seinem Volke vorwirft, es habe seinen Gott gegen andere Götter „vertauscht“. Denn

¹ Daß die מלכת השמים wirklich die babylonische Ištar ist, glaube ich trotz STADES Zweifeln (bibl. Theologie I, § 116, 11). JENSEN hat nämlich gezeigt, daß die so rätselhaften בונים, die schon die LXX nicht mehr verstanden und die wesentlich zum Kult der מלכת השמים gehören, ihre ungezwungene Erklärung in dem assyrisch-babylonischen Wort *kamānu* finden, das der Etymologie halber Röstbrot übersetzt wird und ein besonders der Ištar geweihtes Backwerk bezeichnet (s. K. B. VI, 1, SS. 380 511 und für die gewiß richtige Annahme, daß בונים im Hebräischen babylonisches Lehnwort sei, ZIMMERN im KAT.3 S. 441).

² Die Baalverehrung rechne ich nicht hierher, sondern unter den Jahwekult (S. 93).

davon, daß man jemals in Israel gänzlich aufgehört hätte, Jahwe zu verehren, wissen wir absolut nichts; was aber Jeremia als etwas Unerhörtes hinstellt, daß man neben dem eigenen Gott auch fremde verehrte, war, wie schon bemerkt, im ganzen Altertum durchaus an der Tagesordnung.

Jeremia beurteilte freilich nicht nur den Kult fremder Götter als Abfall von Jahwe, sondern sah auch den von Alters her üblichen Jahwedienst mit Entrüstung an. Daß es soviel Götter in Juda gibt, wie Städte (2 27 f.), kann ja nichts anderes besagen, als daß man in jeder Stadt Jahwe auf besondere Weise verehrte, daß man den Holzpfehl Vater und die Steinsäule Mutter nannte, nichts weiter, als daß man sich der altgewohnten Kultsymbole *אשרה* (masc.!) und *מצבה* ungescheut und im guten Glauben an die Rechtmäßigkeit dieser Dinge bediente. Die Polemik Jeremias gegen diese Art der Jahweverehrung ist der Punkt, in dem er sich am nächsten mit dem Gedanken der deuteronomischen Gesetzgebung berührte, weil sie hier wie dort das Resultat der Tätigkeit der früheren Propheten ist. Ins Deuteronomium ist dieser Gedanke im Interesse der Kultuszentralisation in Jerusalem aufgenommen worden. Bei Jeremia aber nicht. Denn für ihn war auch der Kultus des jerusalemischen Tempels nichts, woran er seine ungetrübte Freude hätte haben können; auch ihn bezeichnete er als Abfall von Jahwe, weil auch er mit Elementen durchsetzt war, die zu dem Wesen Jahwes so gut in Widerspruch stehen, wie die Kulte, die hin und her in Juda geübt wurden.

In diesem Sinne ist zu verstehen, wenn Jeremia des öfteren vom Dienste des Baal spricht, dem Israel sich ergeben habe, in dessen Namen die Propheten geweissagt haben (23 13 27) und den auch die Jerusalemer verehren (7 9). Gemeint kann damit nur sein jene durch die kanaanäischen Einflüsse hervorgerufene Umbiegung des ursprünglichen Jahwismus, die zuerst von Hosea als Baaldienst charakterisiert worden war. Das geht ganz klar hervor aus der Tatsache, daß auch Jeremia diesen Baalkult datiert von dem Augenblicke an, wo Israel in das Land Kanaan eingeführt wurde. In der Steppe hatte es nur Jahwe gekannt, aber wie ein ehebrecherisches Weib hatte es den Geliebten seiner Jugend verraten und anderen Göttern zu dienen begonnen (3 2 f.). Das muß es jetzt tief beschämt bekennen (3 24, wo mir *בשת* ziemlich sicher für *בעל* eingesetzt zu sein scheint).¹

¹ Über das Wesen des israelitischen Baalkultus zu reden, ist hier nicht der Ort. Er ist kurz gesagt, eine geschichtlich begreifliche und teleologisch betrachtet notwendige Verquickung des der Kultur indifferent oder ablehnend gegenüberstehenden nomadischen Jahwismus mit der Natur- und Kulturreligion des Fruchtlandes, aus der er wieder ge-
 1

Trotz dieser Abkehr von der altväterisch-strengen Sitte der Jahwe-religion aber ist das Volk sich kaum bewußt, daß es seinem Gotte untreu gewesen ist und noch untreu ist. Zumal seit der Durchführung der Reform Josias ist es der Meinung, alles getan zu haben und zu tun, was Jahwe verlangt. Es verehrt ihn ja in dem Hause, über dem sein Name genannt ist, und läßt nicht ab, ihm Opfer darzubringen und Feste zu feiern. Damit meint es, den Willen seines Gottes zu erfüllen, und vertraut darauf, daß um dieses Gehorsams willen Jahwe es nicht verlassen, sondern für es ein- stehen und ihm aus allen Nöten helfen werde (7 4). Den Untergang Ephraims führte man in Juda im Wesentlichen darauf zurück, daß im Nordreich nicht der rechte Kultus geübt worden sei. Um so sicherer fühlten sich die Judäer, nun sie in Befolgung des Buches der Tora die Verehrung Jahwes auf den Tempel beschränkt und die vielen Kultstätten im Lande beseitigt hatten. Wir sehen aber aus dem Buche Jeremia, daß auch dies nicht einmal streng durchgeführt worden war, sondern daß fremde Kulte auch nach 622 noch in und um Jerusalem geübt worden sind und sich nie ganz ausrotten ließen (vgl. Hes 8). Aber davon ganz abgesehen: es ist gar nicht der Kultus, den Jahwe von seinem Volke verlangt (7 21f.); auch Jeremia betont vielmehr, daß Gehorsam besser ist als Opfer, und den Geboten seines Gottes leistet Juda keinen Gehorsam.

2) Die Forderungen, die Jahwe an sein Volk in religiös-sittlicher Beziehung stellt, haben wir im vorigen Paragraphen kennen gelernt. Aber um ihre Erfüllung sah es zu Jeremias Zeit in Juda ebenso traurig aus, wie zu der Jesajas und nicht besser als in Ephraim in den Tagen des Amos und Hosea. Dieselben Anklagen wie jene erhebt Jeremia gegen sein Volk. Gewalttätigkeit herrscht allenthalben, die wirtschaftlich Schwachen und Schutzlosen, Beisassen, Witwen und Waisen werden von den Mächtigen und Reichen bedrückt und um ihr Recht gebracht. Ja nicht einmal ihr Leben ist sicher, vielmehr wird viel unschuldiges Blut vergossen (2 34). Im Verkehr der Volksgenossen miteinander ist Treu und Glaube geschwunden (5 1—3), hinter freundlichen Worten verbirgt sich feindliche Gesinnung; man kann dem Nächststehenden nicht trauen, nicht sicher sein, daß er nicht jede sich bietende Gelegenheit benutzen werde, um mit Unterdrückung des Rechts sich Vorteile zu verschaffen (9 2ff.). Man

werden mußte und gelöst wurde, freilich bereichert durch viele wertvolle Gedanken, wie z. B. daß Jahwe der Schöpfer und gütige Geber des Lebens und der zu seiner Erhaltung nötigen Dinge sei. Soweit es sich dabei um Güter der Kultur handelt, ist dieser Gedanke dem Jahwismus von Haus aus sicher fremd; in ihm hat man ursprünglich wohl nur Sieg über die Feinde, reiche Beute und dergl. als Gaben Jahwes gewürdigt.

lügt, stiehlt, bricht die Ehe und mordet, ohne sich Gewissensbedenken zu machen (7 9f.), kurz es ist eine Verkehrung aller sittlichen Gesinnung eingetreten, die das Entsetzen des Propheten erregt und den Zorn Jahwes im höchsten Maße herausfordert. Und dieser Zustand ist nicht beschränkt auf das niedere Volk, dem es an Bildung fehlt, sondern er herrscht ebenso unter den regierenden Klassen, unter Beamten, Priestern und Propheten, die es besser wissen könnten und müßten (5 4f. 6 13 23 10f. 14f.). Ja selbst die Könige machen keine Ausnahme. Ein Jojakim ist auf ungerechten Gewinn bedacht und scheut kein Mittel, um seine Gelüste zu befriedigen. Mit Unterdrückung und Gewalttat verschafft er sich das Geld zu prunkvollen Bauten und sieht bei Ausübung der Gerichtsbarkeit nicht auf das gute Recht, sondern auf die Person und auf seinen Vorteil. Mit dem allen setzt er sich in schroffsten Widerspruch gegen Jahwes Willen, den er wohl kennt, aber nicht achtet (22 13—17). So ist das ganze Volk verderbt durch und durch; nicht einen einzigen Menschen vermag der Prophet zu finden, der Recht übte und sich um Treue bemühte (5 1).

Ist die Sündhaftigkeit Judas nach dem Urteil Jeremias einerseits allgemein, so ist sie auf der anderen Seite nicht nur Gesamtschuld des Volkes, sondern auch individuelle Verfehlung und Verschuldung der einzelnen Menschen. Auch das ist meines Erachtens nicht neu bei Jeremia; schon vor ihm haben Propheten von persönlichen Sünden geredet und sie gestraft; so geißelte Elia die Ungerechtigkeit Ahabs, die sich in seinem Verhalten gegen Nabot zeigte; so verurteilte Amos die Gesinnung des Priesters von Betel, so klagte Hosea über die Untreue seines Weibes, so verkündete Jesaja dem Ahas das Strafergericht wegen seines Unglaubens und dem Sebna wegen seiner Anmaßung. Ferner kennen auch die von den Propheten beeinflussten Erzähler der Väter sagen persönliche Frömmigkeit so gut, wie persönliche Sünde, denn es wäre absurd, die Verfehlungen und Tugenden ihrer Helden anders aufzufassen, ganz abgesehen davon, daß diese Helden ursprünglich Repräsentanten des späteren Volkes oder einzelner Stämme sind. In den Erzählungen sind sie doch immer als Individuen gedacht und sie handeln wie Menschen, die ihre Fehler und ihre Vorzüge haben. Und schließlich setzen doch auch alle die Prophetenreden, die es mit der Sünde des ganzen Volkes zu tun haben, voraus, daß das Volk eben aus einer Summe sündiger Einzelpersonen besteht, durch deren Schuld die Gesamtschuld zustande kommt und die in der Strafe des Volkes ihre Strafe empfangen. Ebenso steht es auch bei Jeremia. Sein Bußruf richtet sich auch an die Gesamtheit wie bei den

älteren Propheten, aber wie bei diesen hat er auch bei ihm den Zweck, daß jeder Einzelne sich das aus ihm entnehme, was ihn besonders angeht. Alle sollen sich von ihren schlechten Taten und bösen Wegen bekehren. Das ist aber gerade so die Meinung von Jeremias Vorgängern; es wäre auch gar nicht abzusehen, wie anders eine Bekehrung des Volkes zustande kommen könnte (vgl. zu diesem Absatz BAUDISSIN, Einleitung S. 739).

Sehr schwierig ist die Frage und nicht rund zu beantworten, ob Jeremia für seine Gegenwart eine Bekehrung des Volkes, eine wirkliche Besserung seiner sittlichen Haltung, als möglich angesehen habe oder nicht. Es scheint, daß er darin bis zum bitteren Ende über ein Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung nicht hinausgekommen ist. Denn es stehen sich hier zwei Reihen von Aussprüchen gegenüber. Einmal hören wir aus seinen Reden immer wieder den Ruf zur Umkehr und zur Besserung hervorklingen. Mit flehender Bitte wendet sich Jeremia an sein Volk, es solle sich doch zurechtweisen lassen, damit das Gericht Jahwes nicht über es komme (6 8), und die Wege, die immer als die rechten gegolten haben (DUHM), wieder gehen, um zur Ruhe und zum Frieden zu gelangen (6 16). Als Metallprüfer sitzt er am Schmelzofen voll heißen Bemühens, ein gutes Ergebnis seiner Arbeit zu erzielen (6 27 ff.), und wie ein Winzer sucht er immer wieder nach guten Früchten an Jahwes Weinstock (6 9). Die sittliche und kultische Forderung Jahwes hält er dem Volke immer wieder vor, ob es etwa darauf hören wolle (7 5 ff.). Ehe es zu spät ist und die Finsternis hereinbricht, in der man nichts mehr sehen kann und gegen die Berge rennt, an denen man sich zerschmettert, soll Juda seinem Gott die Ehre geben, d. h. seinen Willen tun (13 15 f. 18 11). Nur in der Hoffnung, daß die Judäer doch noch auf den in Jeremias Reden kundgemachten Willen Jahwes hören, veranlaßt endlich der Prophet die Aufzeichnung seiner Aussprüche (36 3). Ja selbst, als Juda das Wasser schon bis an den Mund reichte, als das chaldäische Heer vor Jerusalem lagerte und sich anschickte, die Stadt zu erobern, mahnt Jeremia immer noch das Volk, es solle sich in Jahwes Willen schicken und sich dem übermächtigen Feinde ergeben, um so wenigstens seine Existenz zu retten. So tönt durch fast alle Reden des Propheten der Ruf zur Besserung und zur Umkehr. Sollte er den haben ergehen lassen, wenn er nicht daran glaubte, daß seine Befolgung irgendwie möglich sei?

Daneben aber haben wir Aussprüche von ihm, die gänzlich zweifelt klingen in Bezug auf die Möglichkeit einer inneren Erneuerung des so gänzlich verderbten Volkes. So wenig ein Nubier weiß oder ein

Panther einfarbig werden kann, so wenig ist es möglich, daß die Sünder von ihrer Sünde lassen (13 23). Sie ist den Judäern zur zweiten Natur geworden, der gegenüber alles Bemühen nichts auszurichten vermag und alle Züchtigungen, die Jahwe im Laufe der Geschichte über sie kommen ließ, erfolglos geblieben sind; immer wieder haben sie nur die eherne Stirn der schamlosen Dirne gezeigt (3 3) und sind in ihren Sünden geblieben; sie haben sich geweigert, sich zu bekehren (§ 3 6 17 18 12), weil sie dazu nicht mehr frei waren, ihr arbitrium durch die Gewöhnung ein *servum arbitrium* geworden war (s. DUHM zu 13 23).

Diese Antinomie in Jeremias Denken können wir nur konstatieren; sie zu leugnen wäre zwecklos. Um sie aus der Welt zu schaffen, müßte man die eine oder die andere Reihe der angeführten Äußerungen dem Propheten aberkennen, was jedenfalls nicht angängig ist. Sind doch beide Gedankenreihen bei ihm aufs Engste ineinander verschränkt, wie schon eine Vergleichung der Stellen zeigt, in denen sie zum Ausdruck kommen. Es ist, wie mir scheint, hier der Ort, wo im Denken eines orientalischen Volkes zum ersten Male der Gegensatz der sittlichen Freiheit und gesetzlichen Notwendigkeit, von Determinismus und Indeterminismus in die Erscheinung tritt, ein Dilemma, das Jeremia zu lösen so wenig imstande war, wie es die Generationen nach ihm bis auf den heutigen Tag reinlich erledigt haben. Der Umstand allein, daß es ihm zum Bewußtsein gekommen ist, zeigt, daß er nicht nur ein großer Dichter, sondern auch ein tiefer Denker war.

§ 4. Die Auflösung des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke als Strafe der Sünde.

Das Volk Jahwes hat, wie wir gesehen haben, nach Jeremias Urteil in keiner Weise den Erwartungen entsprochen, die sein Gott auf Grund seines besonderen Verhältnisses zu ihm in Bezug auf sein kultisches und sittliches Verhalten hegen durfte. Die Konsequenz davon und die Folge der Unmöglichkeit, eine Änderung dieses Verhaltens herbeizuführen, ist es nun, daß Jahwe das Band zwischen sich und seinem Volke zerschneidet und es für seine Untreue in harte Strafe nimmt.

1) Zum Teil ist dies Gericht schon eingetreten: An Ephraim hat Jahwe es bereits vollstreckt. Viel sagt uns freilich Jeremia darüber nicht. Doch ist es klar, daß er die Zerstörung des Nordreichs als das Gericht Jahwes über Ephraim betrachtet. Besonders sieht er die Zerstörung des *Heiligtums von Silo als Strafe* für die Schlechtigkeit der Ephraimiten an (7 12 14f.). Daraus allein scheint mir schon mit genügender

Deutlichkeit hervorzugehen, daß mit der Zerstörung des Heiligtums von Silo nicht ein Ereignis aus den Tagen Samuels und der Philisterkriege gemeint sein kann, sondern nur ein Geschehnis, das mit der Vernichtung Ephraims durch die Assyrer im Jahre 722 in enger Verbindung stand. Daß man nach diesem Ereignis in der vorköniglichen Zeit gesucht hat, erklärt sich daraus, daß in den historischen Büchern später nie mehr des Silonischen Tempels gedacht wird. Es ist aber damit keineswegs gesagt, daß er nicht mehr existiert habe. Denn was wissen wir überhaupt von den Heiligtümern des Nordreichs? Daß der Tempel von Silo noch lange bestanden habe, kann ich um so weniger für ausgeschlossen halten, als mir vielmehr aus den beiden Angaben, daß das Heiligtum in Dan bestanden habe bis zur Wegführung des Landes (Jdc 18 30) und solange der Tempel von Silo existierte (ibid. v. 31), ganz klar hervorzugehen scheint, daß die Kulte von Dan und von Silo bis zur Zerstörung des Nordreichs durch Tiglat-Pileser III geübt worden sind.¹ Wäre nämlich Silo in den Philisterkriegen untergegangen, so müßte der Verfasser der einen Glosse gemeint haben, daß der danitische Tempel ebenfalls damals bereits sein Ende gefunden hätte; das wird man aber sicher ablehnen müssen, schon wegen der Erwähnung des Heiligtums von Dan bei Amos (8 14). Die von BUDDE und VON GALL vertretene Meinung, daß v. 30 deuteronomistischer Tendenz seinen Ursprung verdanke, kann ich nicht für berechtigt halten, weil sein Verfasser ja jederzeit aus Amos hätte widerlegt werden können. Wenn aber Silo erst kurz vor dem Falle Samarias unterging, so wäre damit auch unsere Stelle ganz verständlich geworden. Denn nur ein Hinweis auf den Untergang des Nordreichs konnte in der Situation, in die c. 7 uns versetzt, irgend welche Aussicht auf Erfolg haben.² So gut wie Silo hätte Jeremia hier etwa Betel oder

¹ Wie ich sehe, hat auch GRAF diese Auffassung der Stelle vertreten in seinem Kommentar und in seiner Schrift de templo Silonensi. Selbst wenn übrigens das Heiligtum von Silo wirklich in den Philisterkämpfen zerstört worden wäre, was wir nicht wissen, so würde es aller Wahrscheinlichkeit nach später wieder aufgebaut worden sein. Denn die einmal feststehende Heiligkeit eines Ortes wird durch solche Ereignisse nicht aufgehoben. Stehen doch die alten Heiligtümer in Syrien und Palästina noch bei der gesamten heutigen Bevölkerung in Ansehen.

² Aus dem Umstand, daß Jeremia ganz harmlos Silo als eine Wohnstätte Jahwes erwähnt, geht hervor, daß er keineswegs auf das deuteronomische Dogma von der Alleinberechtigung des jerusalemischen Heiligtums eingeschworen war. Anders steht es mit dem Verfasser von Ps 78, dessen Geschichtsauffassung zum mindesten mit der Chronologie sich nicht recht reimen will. Wenn DUHM auch dort von einer Zerstörung Silos durch die Philister geredet sein läßt, so kann ich das nicht für richtig halten. Dem Verfasser kommt es ja gar nicht darauf an, in der Geschichte ein wenig hin und

Samaria oder Dan erwähnen können, wenn nicht der besondere historische Zusammenhang des jerusalemischen Jahwekultus mit dem von Silo (beiden war die Lade Jahwes gemeinsam) ihm die Erwähnung des letzteren Heiligtums an die Hand gegeben hätte. — Aus der gewiß jeremianischen Stelle 31 15—20 erfahren wir noch, was auch ohne dies kaum zu bezweifeln wäre, daß Jeremia auch die Deportation Ephraims durch die Assyrer zum Gericht Jahwes über sein abtrünniges Volk rechnete.

2) Die Strafe Judas hat Jeremia von Beginn seiner Wirksamkeit an voraus verkündet und dann schauernd miterlebt. Daß sie eintrat, wie er sie erwartet hatte, wäre der einzige Lichtblick in seinem Leben gewesen, wenn wir es ihm zutrauen dürften, daß er sich der Bestätigung seiner Worte durch die Ereignisse gefreut haben könnte. — Daß das Volk zur Bestrafung reif sei, stand ihm immer fest. Seine Ansichten über das Wie der Strafe haben eine Wandlung erfahren, die mit den von ihm erlebten geschichtlichen Ereignissen zusammenhängt.

a) Es war eine Zeit schwerster Erschütterung des politischen Gleichgewichts von Vorderasien, in der Jeremia seine Wirksamkeit begann. Das assyrische Weltreich, dessen Vasall Juda seit den Tagen des Ahas war, krachte in allen Fugen. Assurbanipal hatte sich nur mit Mühe gegen das aufstrebende Babel zu behaupten vermocht; aber seinen Nachfolgern gelang dies nicht mehr, zumal sich um eben diese Zeit die Meder gegen Assyrien erhoben, die später dem stolzen Ninive das Ende bereiten sollten. Nur mit Hilfe fremder indogermanischer Horden, die uns unter dem Namen der Skythen bekannt sind, gelang es Assyrien noch einmal sich des Untergangs zu erwehren. Nachdem diese die Meder geschlagen hatten, drangen sie nach Herodot über Asien hin vor und versuchten sogar bis nach Ägypten zu kommen. Bei dieser Gelegenheit werden sie dann höchst wahrscheinlich auch Palästina berührt haben, wo man mit Entsetzen das Vordringen dieser barbarischen Völkerscharen beobachtete.

In ihnen nun sah Jeremia in der ersten Zeit seines Auftretens (ca. 627) die Vollstrecker des göttlichen Gerichts. Wenn er sie auch nicht mit Namen nennt, so sind sie doch deutlich genug gekennzeichnet in dem Feind aus dem Norden, den Jeremia ankündigte. Zuerst werden ganz unbestimmt die Völker der nordischen Lande genannt, die gegen Jerusalem und Juda aufgebieten werden sollen (1 13—15). Damals waren die Skythen offenbar noch in weiter Ferne und ihrem Bilde mangelte die Farbe. Bald wurde es anders. Man hörte (und sah vielleicht auch) immer mehr von

her zu springen. Die Macht und die Zier Jahwes in v. 61 wird schwerlich auf die Lade, vielmehr wohl auf das Volk gehen.

dem Schrecken, den diese grimmen Krieger verbreiteten; darum erscheinen sie nun unter dem Bilde des reißenden Löwen (4 7 5 6) oder des grausamen Panthers (4 17, wo nach DUHM פִּנְיָוֹט statt פִּנְיָוֹט zu lesen ist, und 5 6), des räuberischen Wolfes der Steppe (5 6). Aber auch die eigentlichen Züge fehlen nicht: Die Schnelligkeit der Skythen-Rosse, die dahinfliegen wie Adler, das sturmgleiche Heransausen ihrer Wagen, die wie Wetterwolken anrückenden, mit Bogen und Wurfspieß bewaffneten Geschwader der Feinde schildert Jeremia (4 13 6 23). Im Geiste hört er sie schon von der Nordgrenze Palästinas her über das Gebirge Ephraim heranziehen (4 15 8 16), hört, wie sich die Bewohner Judäas zur Flucht aufordern, um in die festen Städte zu entkommen, ehe die Feinde da sind (4 5 f.). Aber das soll ihnen nichts nützen; denn wenn die Reiterhorden auch nicht imstande sein sollten, eine feste Stadt wie Jerusalem nach regelrechter Belagerung zu erobern, so bleibt ihnen immer die Möglichkeit der nächtlichen Überrumpelung (6 4 f.). Auf jeden Fall erwartet Jeremia von diesem Völkerwürger (4 7), daß er Juda und Jerusalem völlig verwüsten und der Existenz des Volkes ein Ende bereiten werde (4 7 13 31 5 17 6 5 8 14—16), zur Strafe für seine Sünden und für seine Untreue gegen Jahwe.

Der Gedanke an die Vernichtung seines heißgeliebten Volkes ist dem Propheten eine schwere und drückende Last gewesen, unter der er beinahe zusammenbrach. Gern hätte er, wenn sein Beruf ihn nicht zu bleiben gezwungen hätte (1 18), das Land verlassen und sich in der Steppe eine einsame Herberge gesucht (9 1), wo er der Klage um die Vernichtung seines Volkes ungehinderten Lauf hätte lassen können (8 23); ihm ist zumute, als träfen die Schläge, die seinem Volke gegeben werden sollen, ihn selbst, und vergeblich schaute er aus nach einem Arzt und einer Salbe, die Heilung bringen könnten (8 21 f.).

Charakteristisch für diese Periode im Wirken Jeremias ist es, daß er in ihr an eine Exilierung Judas nicht denkt und nicht denken konnte. Er hatte eben die Skythen im Auge, die zu solchen Maßregeln nicht fähig waren, nicht mehr die Assyrier, deren Praxis die Deportation ja immer gewesen war, und noch nicht die Chaldäer, die späterhin das assyrische Erbe antraten, aber damals im Gesichtskreis Westasiens noch kaum aufgetaucht waren. Insofern entsprach also Jeremias Erwartung ganz den Zeitumständen und auch dem, was sein Zeitgenosse Zephanja damals als kommend verkündete. Bei Zephanja spielt freilich ein Gedanke eine große Rolle, den er mit den älteren Propheten gemein hat, der aber bei Jeremia ganz in den Hintergrund getreten ist: der Gedanke des Tages

Jahwes. Daß er bei Jeremia gar nicht vorkommt, ist um so auffälliger, als Jeremia ja sonst durchaus in den Spuren seiner Vorgänger wandelt.

Indeß der Skythensturm brauste vorüber, ohne daß Juda schwerere Nöte hätte durchmachen müssen, und Jeremias Verkündigung erfüllte sich nicht: der Feind aus dem Norden vollstreckte das Strafgericht Jahwes an seinem treulosen und undankbaren Volke nicht. Im Gegenteil, die Regierung Josias verlief für Juda weiterhin friedlich. Der völlige Zusammenbruch des assyrischen Reiches ermöglichte ihm ein Aufatmen nach der langen Zeit des Vasallentums, vielleicht sogar eine territoriale Ausdehnung. Als der Pharao Necho sich als Anteil aus der assyrischen Erbschaft Syrien und Palästina sichern wollte, fühlte Josia sich stark genug, ihm entgegenzutreten, um seine Unabhängigkeit zu wahren.¹ Dies Unternehmen mußte er freilich mit seinem Leben büßen und seine Nachfolger entgingen der Abhängigkeit von Ägypten dennoch nicht. Joahas wurde von Necho nicht bestätigt und der von ihm eingesetzte Jojakim mußte Tribut zahlen; sonst aber blieb vorläufig alles ruhig und von Untergang war keine Rede. Wenn aber die Judäer, die des Propheten Warnung mißachtet hatten, nun glaubten, Jeremia würde durch seinen Mißerfolg sich irre machen lassen, so hatten sie sich gründlich geirrt.

b) In der damaligen Zeit sind Jeremias Reden so gehalten, daß man sieht, er hielt an dem Gedanken des Strafgerichts Jahwes über sein treuloses Volk fest, hatte aber keine Sicherheit darüber, wie und durch wen es vollstreckt werden würde; die politische Lage — denn ihr entnahmen die Propheten immer die Details für ihre Verkündigungen — muß eben zeitweise so gewesen sein, daß sie keine Anzeichen für eine nahe Katastrophe bot. Das erinnert uns lebhaft an das Verhalten Jesajas in der Zeit, als ihm feststand, daß das assyrische Heer nicht dazu berufen sei, Juda und Jerusalem den Untergang zu bereiten (s. meine Schrift „Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit“ S. 52—55). Hierher gehört vor allen Dingen die Silodrohung gegen die durch den Besitz des Tempels in Sicherheit gewiegten, aber durch ihren Götzendienst und ihr unsittliches Verhalten den Zorn Jahwes herausfordernden Judäer. Es wird in dieser Rede mit keinem Worte der Vollstrecker des Gerichts Erwähnung getan, aber nicht weniger sicher wird es darum angekündigt: wie Silo zerstört und Ephraim verstoßen wurde, so soll auch Jerusalem zerstört und Juda verstoßen werden (7 14f.; zur Zeitbestimmung s. 26 1).

¹ Wenn WINCKLER (KAT³ S. 106) meint, er habe sich einem assyrischen Heere unter einem assyrischen Statthalter anschließen müssen, so ist das angesichts der damaligen Lage von Assyrien pure Phantasie.

Ferner möchte ich mit DUHM 11 15f. in diese Zeit setzen, vor allem wegen der an c. 7 gemahnenden Ablehnung des Kultes und wegen der zwar schrecklichen, aber in keiner Richtung spezialisierten Gerichtsdrohung, nach der Jahwe dem grünenden wohlgewachsenen Ölbaum Israel das Welken und Verdorren ankündigt, weil er im Innern morsch und faul ist.¹ Weiter stelle ich hierher aber auch die Rede 3 1–5, die in der Stimmung Judas („Mein Vater, der Vertraute meiner Jugend bist Du“) stark an das Vertrauen der Judäer auf den Besitz des Tempels (c. 7) erinnert und mit der Silodrohung die sehr allgemeine Färbung der Strafverkündigung gemein hat, die einfach in der Konstatierung besteht, daß das Volk unmöglich wieder von Jahwe angenommen werden kann. Ähnlich steht es mit 6 11–15 16–21 und 27–30; besonders der zweite Abschnitt steht inhaltlich c. 7 sehr nahe, und die Strafandrohung ist in allen dreien nicht scharf herausgearbeitet, sondern unbestimmt gehalten, wie in den zuletzt besprochenen Partien.² Dasselbe gilt von den Stücken 9 6–8 (Rache Jahwes an dem treulosen Volke), 9 10 (Verwüstung und Verödung des Landes und Jerusalems), 16f. 19f. (das Klagelied über den Untergang Judas; v. 18, der das Exil bereits eingetreten sein läßt, ist mit CORNILL zu streichen), 13 8–11, falls dieser Abschnitt jeremianisch ist (die Erwähnung des Euphrats in v. 1–7 weist nicht notwendig auf die Chaldäer hin; auch hier ist das Gericht sehr allgemein geschildert), und von 22 1–7 10–12 13–19, in denen allen die Chaldäer und das Exil noch nicht erwähnt werden und doch auch von den Skythen nicht mehr die Rede ist.

c) Ein völlig anderes Gesicht bekommt das göttliche Strafgericht über Juda von dem Augenblicke an, wo die Chaldäer auf der Bildfläche erscheinen. Das geschah im Jahre 605. Ninive war endlich gefallen, und sofort rückte Nebukadnezar als Oberfeldherr seines Vaters dem inzwischen bis an den Euphrat vorgedrungenen Necho entgegen, den er bei Karkemisch so gründlich aufs Haupt schlug, daß er nicht einmal den Versuch machte, seine vorderasiatischen Eroberungen zu halten, sondern sie widerstandslos den Chaldäern preisgab. Juda tauschte nun einmal

¹ Ohne Konjekturen ist der Text nicht verwendbar und leichte Eingriffe können nichts nützen. Das vorhandene Buchstabenmaterial von v. 16 scheint mir DUHM noch am besten auszunützen.

² Daß ein Spruch über die Skythen mitten dazwischen steht, darf uns nicht verleiten die anderen Abschnitte, in denen von Strafvollstreckern gar nicht die Rede ist, mit jenem in eine Zeit zu setzen. In dieser Beziehung ist es irreführend, wenn DUHM von Zyklen redet. Für die Komposition und Redaktion des Buches mag man das dürfen, aber nicht für Jeremias schöpferische Tätigkeit, die gewiß nicht zyklisch gewesen ist.

wieder die Untertänigkeit; Babel trat an die Stelle Ägyptens.¹ Als aber Jojakim gegen Ende seiner Regierung den Versuch machte, das fremde Joch abzuschütteln (II Reg 24 1), da wußte Jeremia, daß nun die Stunde Judas geschlagen habe und alle seine früheren Drohungen mit dem Feinde aus dem Norden sich erfüllen, ja, mehr als das, überboten werden würden. Nun würde das Band zwischen Jahwe und seinem Volk vollends gelöst werden durch die Fortschleppung des Volkes aus dem Lande, mit dessen Verleihung Jahwe im Beginne der Geschichte das Verhältnis angeknüpft hatte.

Die Vollstrecker des Gerichts stammen jetzt zwar nicht aus den nördlichen Ländern, wie es früher hieß, wohl aber (13 20) kommen sie von Norden (DUHM). Denn in Nordsyrien lag das chaldäische Heer und von hier aus sandte Nebukadnezar seine Streifscharen (II Reg 24 2).² Nun soll die Herde Jahwes oder auch des Volkes fortgeführt werden in die Gefangenschaft (13 17 20). Nun verfällt das Volk der Zerstreuung so gründlich, wie die Spreu vom Steppenwind auseinandergejagt wird auf freiliegender Dreschtenne (13 24). Nun trifft die Strafe das ehebrecherische Weib; es wird entblößt und geschändet durch die, die es für seine Freunde hielt (13 21 26 f.), und in dem ihm unbekannten Chaldäerland, in Babylonien, soll das Volk zur Strafe für seine Untreue gegen Jahwe fremden Göttern dienen müssen (16 13). Mit seiner Bedrohung Jojakims, in der er ihm ein unehrliches Begräbnis in Aussicht stellte (22 18 f.), hat Jeremia nicht Recht behalten (vgl. II Reg 24 6, wodurch meiner Meinung nach ein besonders tragisches Ende Jojakims ausgeschlossen wird). Jojakim hat vielmehr die Folgen seines Abfalls von Nebukadnezar nicht mehr selbst zu tragen gehabt. Umso schwerer sein Sohn und Nachfolger Jekonja, der nach kurzer Belagerung die Stadt übergeben mußte und mit seiner Mutter und dem Adel des Landes von Nebukadnezar nach Babylon deportiert wurde (II Reg 24 12), fast genau wie es Jeremia verkündet hatte (22 24—27), wenn auch die Deportation Judas nicht vollständig war, was Jeremia nach 13 18 f. wohl schon damals erwartete. Aber

¹ Man darf kaum mit GUTHE, Geschichte Israels² S. 239 annehmen, daß Jojakim von Juda 605—600 sein und seines Reiches eigener Herr gewesen sei. — Wenn Nebukadnezar damals nicht imstande gewesen wäre, sich um Syrien energisch zu kümmern, so hätte der Pharao nicht so lange ruhig gesessen und Jojakim wäre sicher wieder ägyptischer Vasall geworden. Zudem würde eine solche Annahme sich sehr schwer mit II Reg 24 1 vertragen.

² Von Norden wäre übrigens jedes chaldäische Heer gegen Jerusalem angerückt, das nicht etwa aller Gepflogenheit entgegen seinen Weg durch die syrische Wüste nahm, vgl. Jes 10 28 ff. und D. H. Müller, Ezechielstudien S. 15.

immer noch war das Ende nicht da: Unter dem schwachen König Zedekia gestattete Nebukadnezar dem judäischen Staate noch ein Dasein, von dem man nicht einmal sagen kann, es sei nur ein Scheindasein gewesen. Denn man konspirierte in Jerusalem lustig weiter mit Ägypten und den Nachbarstaaten, daß endlich selbst dem geduldigsten Oberherrn die Geduld ausgehen und er dafür sorgen mußte, daß diesem ewig unruhigen Volke das Treiben für immer gelegt wurde. Wir brauchen auf all die Wechselfälle des letzten Krieges Zedekias nicht einzugehen, nicht einmal auf die Schicksale Jeremias während dieses Krieges. Es genügt hier festzustellen, daß er mit sehr geringer oder gar keiner Aussicht auf Erfolg immer wieder zur Ergebung an die Chaldäer mahnte, für den von ihm als gewiß angesehenen Fall des fortgesetzten Widerstandes aber die völlige Vernichtung Judas und Jerusalems in Aussicht stellte. Diesmal sollte er wirklich Recht behalten; die Stadt wurde erobert und zerstört, der Tempel durch Feuer vernichtet. Nun war das Band zwischen Jahwe und seinem Volk zerschnitten und das Verhältnis von Gott und Volk aufgelöst, soweit Menschen das zu beurteilen vermochten. Aber dennoch beruhigte sich Jeremia bei diesem von ihm stets verkündigten Ausgang nicht: Es konnte und durfte nicht Alles vorüber sein; denn Jahwe war ihm eben nicht nur ein gerechter, sondern auch ein gütiger, barmherziger und liebevoller Gott.

§ 5. Die Erneuerung Israels und seines Verhältnisses zu Jahwe.

1. Es gab, wie wir oben gesehen haben, eine Zeit im Leben Jeremias, in der er eine völlige Vernichtung Judas in seinem eigenen Lande erwartete; in dieser Zeit knüpfte er seine Hoffnung auf eine Erneuerung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel nicht an Juda, sondern an die von den Assyern deportierten Angehörigen des Nordreiches. Als sicheren Punkt für diese Feststellung haben wir 31 2—22, einen Abschnitt, den wir etwas eingehender prüfen müssen, weil er ziemlich vereinzelt steht, nicht nur im Buche Jeremia, sondern im ganzen alten Testament. Seine Echtheit im großen und ganzen scheint mir nicht bezweifelt werden zu dürfen, wie denn auch CORNILL und selbst DUHM an ihr festhalten. Klar ist aber, daß der Text durch allerlei Zusätze vermehrt ist, durch die er für die späteren Leser annehmbar gemacht werden sollte, indem man die ursprüngliche Tendenz verwischte; denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Hauptstock dieses Abschnittes es mit einer Wiederherstellung Ephraims ohne Rücksicht auf Juda, ja mit völliger Übergang Judas und Jerusalems zu tun hat. Für die Ausscheidung jenes

sekundären Bestandteile verweise ich auf DUHM und CORNILL, ebenso für die Herstellung des teilweise verderbten Textes. Danach bleibt Folgendes als echt jeremianisch stehen: Ephraim, soweit es dem Schwerte entgangen ist, findet in der Wüste (oder im Gefängnis; CORNILL) Jahwes Huld und macht sich nun auf den Weg nach seiner Heimat, wo er zur Ruhe kommen soll. Da wird es seinen Gott erblicken, der es noch liebt wie einst und es an sich zieht. Dann soll Israel wieder aufgebaut werden, soll wieder im fröhlichen Reigen dahinziehen, wieder Weinberge pflanzen auf den Bergen von Samarien und ihren Ertrag genießen. Dann kann Ephraims Ahnin Rahel, die man jetzt noch über den Untergang ihrer Kinder klagen hört, ihr Jammern einstellen; denn Ephraim hat sich durch die Züchtigung Jahwes zurechtweisen lassen und Reue gezeigt und Jahwe, der seiner nicht vergessen hat, freut sich, daß er nun sein geliebtes Kind wieder annehmen und in sein Land zurückführen kann. Zum Schluß steht dann die Aufforderung an Ephraim (jetzt Tochter Israel genannt), nicht länger zu zaudern, sondern zurückzukehren in ihr Land. Selbstverständlich ist und wird darum nicht erwähnt, daß damit Ephraim wieder in das alte Verhältnis zu Jahwe eintritt; daß Juda nicht erwähnt wird, versteht man nur unter der Voraussetzung, daß Jeremia damals mit einer Rettung Judas nicht rechnete. Ich wüßte wenigstens nicht, was den Propheten bewogen haben sollte, von ihm ganz zu schweigen, wenn nicht die Überzeugung, daß Juda an der Wiederherstellung des Gottesvolkes nicht teilhaben werde. Dafür hoffte er dann Ephraim in die Huld Jahwes wieder aufgenommen zu sehen, ein Beweis dafür, wie stark er die verhältnismäßig spät entstandene Einheit von Israel fühlte.

Derselbe Gedanke von der Ersetzung des unverbesserlichen Juda durch das bekehrte Ephraim findet sich auch noch, wenn auch weniger deutlich, in dem Abschnitt 3 12^b 13 19—25 4 1 3 4, wie DUHM ihn scharfsinnig aus der Überarbeitung herausgeschält hat (nur gegen die beiden ganzen letztgenannten Verse habe ich bezüglich der Authentie Bedenken). Auch hier finden wir, wenn dieser Abschnitt richtig hergestellt ist, daß ohne jede Berücksichtigung von Juda Ephraim wieder in das alte Gnadenverhältnis zu Jahwe eingesetzt werden soll, ein Gedanke, eines so großen Mannes wie Jeremia völlig würdig und hinsichtlich seines jeremianischen Ursprungs durch seine Einzigartigkeit im AT nur empfohlen.

Festgehalten hat aber Jeremia an ihm nicht. Der Umstand, daß die Skythengefahr vorbeiging, ohne die von Jeremia damals erwartete völlige Vernichtung von Juda zu bringen, zusammen mit seiner Kenntnis der

Deportationspraxis Assyriens, deren Wiederaufnahme durch die Chaldäer ihm wahrscheinlich sein mußte, mag ihn bewogen haben, doch auch für Juda jenseits der kommenden Vernichtung eine Wiederherstellung zu erhoffen, zu der in seinem Gottesbegriff die Voraussetzungen gegeben waren. War Gott wirklich der liebevolle und barmherzige Vater seines Volkes, so konnte er auch Juda nicht vergessen; auch ihm mußte noch ein neuer Tag des Heils anbrechen.

2) Fast schüchtern — möchte man sagen — wird diese Wendung in dem Geschick Judas in Aussicht genommen in 13 27, wo im Anschluß an die oben besprochene Drohung der Zerstreuung und das Wehe über Jerusalem die Frage erhoben wird: „Wie lange noch, bis du wieder rein wirst?“ Es liegt auf der Hand, daß die Antwort darauf nur lauten kann: „Es währt noch sehr, sehr lange“, aber nicht: „Niemals“. Und wenn diese Reinigung Judas erfolgt ist (über das Wie erfahren wir nichts, dürfen es aber nach Jeremias früheren Äußerungen über die Herstellung Ephraims in aufrichtiger Reue und Bekenntnis der Schuld sehen), so tritt selbstverständlich auch die Wiederherstellung ein.

Daß Jeremia sich diese sehr bescheiden und garnicht nach Art und Weise der späteren messianischen Weltherrschaftsideen gedacht hat, geht aus anderen Stellen seines Buches deutlich genug hervor. Er begnügte sich mit der Hoffnung, daß sein Volk wieder in das Land zurückkehren und es zu eigen besitzen werde. Fast rührend ist es zu hören, was ihm als Spruch Jahwes offenbar wird: Man wird noch einmal wieder Häuser, Äcker und Weinberge in diesem Lande kaufen (32 15); dieser wahrlich bescheidenen Hoffnung, die allerdings die Erwartung in sich schließt, daß Juda als Volk, als politische und Rechtsgemeinschaft wiederhergestellt werden wird, legte er solche Bedeutung bei, daß er dafür Sorge traf, den Kaufbrief, der ihm den Besitz des Ackers seines Vetters Hanamel zu Anatot verbürgte, wohl zu verwahren. Ob er wohl gehofft hat, die Zeit selbst noch zu erleben, in der seine Erwartung sich erfüllen werde? Dagegen wird man mit Recht geltend machen, daß er damals, als er den Erbacker der Familie kaufte, kein Jüngling mehr war und daß er, wie oben schon gezeigt, eine lange Zeit zur Reinigung Judas für nötig hielt. Dasselbe ergibt sich auch aus seinem Verhalten den ungeduldigen Verbannten vom Jahre 597 gegenüber. Ihnen ließ er sagen, sie sollten sich in Babylonien häuslich einrichten. Denn an eine Rückkehr sei vor der Hand nicht zu denken. Vielmehr beruhe ihr Wohlergehen auf dem Babels (29 4—9). Freilich, immer sollten sie nicht in Babylonien bleiben. Denn in ihnen sah Jeremia wie sein jüngerer Zeitgenosse Ezechiel den

Grundstock für das wiedererstehende Juda. Sie sollten sich zu Jahwe bekehren und dann von Jahwe gnädig angesehen und in das Land der Heimat zurückgeführt werden (24 5 f.). Wie aber wird es dann dort aussehen? Kein Wort sagt Jeremia von Herrlichkeit, Reichtum und Macht; aber er denkt doch daran, daß wieder ein reges Treiben in dem verödeten Lande herrschen und mit des Lebens Mühe auch seine Freude wiederkehren soll; besonders auffällig ist es, daß er dabei so starkes Gewicht darauf legt, daß in jener Zeit wieder „Schafe an dem Hirten vorbegetrieben werden sollen, auf daß er sie zähle“ (33 12 f.). So bricht auch hier beim Ausgang der israelitischen Geschichte noch einmal das nomadische Ideal hervor, das in ihrem ganzen Verlaufe bald als treibendes, bald als retardierendes Moment gewirkt hatte. Schließlich aber denkt Jeremia, wie oben schon angedeutet, das künftige Volk Juda¹ nicht als ein Volk ohne Verfassung und ohne König; nein, es soll auch wieder einen König haben und zwar soll ein Nachkomme Davids auf dem Throne sitzen, der יהוה צדקני heißen und seinem Namen entsprechend auch handeln soll. An diese Verheißung des zukünftigen Herrschers knüpfen sich mancherlei Fragen. Das scheint mir freilich nicht zweifelhaft, daß der צמח צדיק eine einzelne Person bezeichnet und nicht ein Kollektivum „Nachkommenschaft“, wie es GRAF gefaßt hat; der ganze Zusammenhang hier, worauf schon CALVIN hingewiesen hat, und die Verwendung des Terminus bei Sacharja schließen das aus. Wir haben es also mit einer wirklichen messianischen Weissagung zu tun, vermutlich mit der ältesten, die uns erhalten ist, und vielleicht mit der ersten, die überhaupt ein Prophet ausgesprochen hat. Es nimmt auch garnicht wunder, daß gerade in den Tagen, in denen die davidische Dynastie gänzlich zusammenbrach, die Augen des Propheten sich auf die Zukunft richteten und er von ihr eine Herstellung der Segnungen erwartete, die dieses Königsgeschlecht dem Reiche Juda gebracht hatte. Denn mögen auch die letzten Herrscher aus ihm teils Schwächlinge, teils Despoten gewesen sein, mag auch manches seiner Glieder den Anforderungen gar nicht entsprochen haben, die die Jahwereligion an den König Judas stellte, so konnte doch niemand, auch Jeremia nicht, verkennen, daß doch vielerlei Segen für Juda von dieser Dynastie gekommen war. Allein der Vergleich mit der Geschichte des Nordreichs zeigte ja, wie viel Wert eine gesicherte Thronfolge für den Staat hatte. All die blutigen Umwälzungen und Bürgerkriege, unter denen Ephraim zugrunde gegangen war, weil sie es bis ins innerste Mark

¹ Statt ישראל in 23 6 muß wohl mit der Parallelstelle 33 16 ירושלם gelesen werden.

vergifteten, waren Juda erspart geblieben, und selbst in der Regierungszeit des Manasse war es in Juda nie zu einer so intensiven Abwendung von der Jahwereligion gekommen, wie Ephraim sie hatte erleben müssen. So erscheint es ganz begreiflich, wenn Jeremia auch für die Zukunft einen Herrscher aus diesem Hause in Aussicht nahm und ihn durch seinen Namen mit dem letzten unglücklichen Vertreter der judäischen Königswürde innig verband.¹ Dagegen ist nicht ohne Weiteres zu sagen, welchen Sinn Jeremia mit dem Namen יהוה צדק verknüpft hat. Soviel wird jedenfalls feststehen, daß, wenn auch der Name nur der des Königs ist (gegen EWALD und GRAF), das Pluralsuffix in ihm — derartig gebildete Personennamen gibt es sonst wohl nicht — sich auf den zukünftigen König samt seinem Volke bezieht. Ihrer aller Zustand wird mit diesem Namen gezeichnet. Welches ist nun der Zustand des neu-erstandenen Volkes und seines Königs, den dieser Name beschreibt? Wir sind zunächst auf den Kontext angewiesen, wenn wir das feststellen wollen. Denn es liegt nahe anzunehmen, daß in dem Namen die vorausgehende Beschreibung der künftigen Lage Israels zusammengefaßt wird. Danach würde צדק an unserer Stelle die Hilfe bedeuten, die Jahwe seinem Volke widerfahren läßt (ישכן לבטח und תושע), und der Sprachgebrauch würde sich mit dem bei Deuterijosaja nachweisbaren decken, in dem צדק und צדקה mehrfach als Synonyme zu ישע, ישועה oder תשועה vorkommen (Jes 41 2 10 45 8 48 18 51 6 54 17), wie schon GRAF gezeigt hat. Dieser Sprachgebrauch geht wohl von der Vorstellung aus, daß die göttliche Hilfe für Israel eine Anerkennung seines guten Rechts im Streite mit seinen Bedrängern sei. Wenn Jeremia ihn anwandte, so kann er das freilich nur unter Nichtachtung seiner Entstehung getan haben, da er von einem Rechte Israels kaum reden würde. Leider läßt sich aus sonstigen jeremianischen Worten kein Nachweis für seinen Begriff von צדק führen; so müssen wir uns damit bescheiden, daß an unserer Stelle gesagt wird, Jahwe selbst werde in der Zukunft die Hilfe seines Volkes sein, die diesem den ruhigen und ungefährdeten Besitz seines Landes garantiert und es davor bewahrt, daß es dies geliebte Land je wieder aufgeben müßte.

So klingt die Geschichte des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke bei Jeremia aus in den Ton, mit dem sie begann: Der ungeschmälerte Besitz des Landes, das ist das Pfand für das Bestehen freundlicher und

¹ Es scheint mir ziemlich sicher, daß mit dem Namen des künftigen Königs eine Anspielung auf den des Zedekia beabsichtigt ist. Das hatte ich mir notiert, ehe ich wußte, daß GIESEBRECHT und CORNILL derselben Meinung sind.

gnädiger Gesinnung Jahwes, seiner Liebe und Huld gegen das Volk. Um ihn dreht sich schließlich die ganze Geschichte Israels und Judas und darin offenbart sich denn die nationale Schranke der Religion, die auch ein Jeremia noch nicht überstiegen hatte. Wieviel er sonst für ihre Befreiung getan hat, besonders durch sein eigenes religiöses Leben und Erleben, davon konnte und sollte in dieser Arbeit nicht die Rede sein. Damit soll aber in keiner Weise gesagt werden, daß nicht auch uns diese Seite seiner Tätigkeit als die wichtigere erschiene, die bleibende Bedeutung hat über allen Wandel der Zeiten hinaus.

ידע und seine Derivate.

Eine sprachlich-exegetische Studie

von

Eberhard Baumann.

II. ידע c. ^a bzw. אלהים in der prophetischen und in der Weisheitsliteratur.

A. Bei den Propheten.

1. 1 Sam 2 12.

1 Sam 2 12 ידעו את־י' בני עלי בני בליעל לא ידעו את־י'. Wenn es sich hier um Unkenntnis Jahwes handelte, so wäre sie nur als Folge der Nichtswürdigkeit denkbar.¹ Denn daß diese Nichtswürdigkeit mit Mangel an Erkenntnis begründet würde, ist ausgeschlossen, weil der Erzähler solche Entschuldigung — denn das wäre es — offenbar nicht im mindesten gelten läßt.² Das Treiben der Eliden ist Schlechtigkeit, bewußter Frevel. Was aber der Hinweis auf die Verkennung Jahwes als Folge der Nichtswürdigkeit hier soll, wo doch nur das Ärgernis interessiert, das daraus entsteht, und die Schuld der Eliden, ist völlig unerfindlich. Zudem folgt Mangel an Gotteserkenntnis nicht aus allgemeiner Nichtswürdigkeit, sondern, wie LÖHR deshalb ergänzt, aus Verachtung Jahwes und Mangel an Verlangen nach ihm. Davon ist aber v. 12^b nichts gesagt. Endlich ist v. 12^b kein Folge-, sondern ein Umstandssatz. Vielmehr trifft KITTEL (bei KAUTZSCH) das Richtige: „Elis Söhne jedoch waren nichtswürdige Menschen, die sich um Jahve nicht kümmerten“. M. a. W. v. ^b faßt die Angabe von v. ^a spezieller: Ihre Nichtswürdigkeit bestand in innerem Ab-

¹ Vgl. LÖHR Komm. z. d. St.

² Wie das Fehlen jeder Kausalpartikel beweist, ist v. ^b nicht Begründung, sondern Erläuterung von v. ^a. Es soll nicht gesagt sein, wie die Eliden zu Frevlern wurden, sondern worin ihre Nichtswürdigkeit bestand und sich äußerte.

fall, innerer frecher Lossagung von Jahwe. Dies aber bewiesen sie (v. 13 ff.) dadurch, daß sie die dem Priester obliegende Pflege und Ehrung Jahwes im Opferdienst nicht nur selbst mißachteten, sondern auch das Volk am schuldigen Gottesdienst frech hinderten. Ihre Habsucht ließ sie rauben, was Jahwe zukam und zugedacht war (v. 17^b).¹ — Da Amos von דעת nirgends redet, kommen wir von hier aus zunächst zu Hosea.

2. Bei Hosea.²

a. Mit ausdrücklichem Objekt.

Wir stellen sachgemäß die text- und literarkritisch unbedenklichen Stellen voran und ordnen die andren nach:

4 1.

In einem Rechtsstreit stellt Jahwe die Bewohner des Landes unter Anklage, weil sie dreierlei verabsäumt haben: אמת, חסד und דעת אלודים. Es bedeutet, das ist sofort ersichtlich, eine schwere Schuld, wenn Wahrheit und Treue im menschlichen Verkehr, Milde und Barmherzigkeit gegen den Schwachen im Volke fehlen.³ Dagegen leuchtet es gar nicht ein, wie Unkenntnis Gottes unmittelbar eine Anklage veranlassen kann. Auf alle Fälle ist das Fehlen von Treue und Barmherzigkeit als Wirkung und das Fehlen von „Gotteserkenntnis“ als Ursache gedacht, aber doch nimmermehr als eine irgendwie entschuldigende oder die Schuld und damit die Anklage abschwächende Ursache. Das ist jedoch der Fall, sobald דעת א' als Erkenntnis Gottes gefaßt wird. Und das geschieht gewöhnlich.⁴ Nun ist aber weiter nicht zu verkennen, daß (v. 2) die Summe der göttlichen Thora, gegen die gesündigt wird, mithin Gottes Wille und Wesen, als im Volk bekannt vorausgesetzt werden.⁵ Die Kenntnis Gottes, um die es sich hier handelte, fehlte also durchaus nicht, nur gab man ihr keine Folge. Daher denn auch bei den Exegeten ein

¹ Wir weisen schon hier auf die Wichtigkeit von 1 Sam 2 12 für die Exegese von Hos 4 6 und Jer 2 8 hin, betreffend die „Gotteserkenntnis“ der Priester.

² Hos 7 9 8 4 11 3 vgl. oben S. 24 f. (IA 1 e f), Hos 9 2 vgl. oben S. 29 (IA 3 c).

³ Der Grundbedeutung entsprechend bedeutet חסד auch bei Hosea durchweg die sich herablassende Huld des Höheren gegen den Niederen. Wo nicht Gott, sondern Menschen die Huld üben, sind niedriger gestellte Menschen als Adressaten gedacht. Über die scheinbare Ausnahme in 6 4 s. u. S. 119.

⁴ Vgl. DILLMANN-KITTEL, Alttest. Theol. S. 203; SMEND, a. t. Religionsgesch. S. 192; DUHM, Theol. der Propheten S. 131; F. NITZSCH, Lehrb. der evang. Dogmatik S. 82; MARTI, Komm. S. 39; NOWACK, Komm. z. d. St. u. s. f.

⁵ Wie diese Thora aussah, die Besitz des Volkes war, steht hier nicht zur Erörterung.

Drehen und Deuteln dieser Erkenntnis Gottes, bis jedes Erkenntnismoment aus ihr verschwunden ist.¹ Die „Gotteserkenntnis“, von der Hosea hier redet, ist nicht nur „nicht einseitig intellektuell gefaßt“ (MARTI), sondern überhaupt nicht intellektuell. Das Fluchen, Lügen, Morden u. s. f. ist eine Rücksichtslosigkeit nicht nur gegen Menschen (Fehlen von Treue und Barmherzigkeit), sondern gegen Gott, an dessen Wesen und Willen nicht zu zweifeln ist, nicht nur eine Verhöhnung der Sittlichkeit, sondern der Religion, des Gottesverkehrs, selbst, welcher Ehrfurcht vor Gottes Willen und Befolgen desselben wirkt. Und eben die Religion als Verkehr mit Gott im lebendigen Sinn des Wortes bezeichnet *וְיָ*.² Sie konnte jeder haben, der nur ernstlich wollte; ihr Fehlen im Lande ist somit nicht nur ebenso wie das Fehlen der sozialen Sittlichkeit, sondern noch eher als dies ein Anklagepunkt; denn es ist die Grundschild, aus der die andre erst erwachsen ist. Wäre ernsthafter Verkehr mit Gott vorhanden, persönlicher rechter Umgang mit ihm, so würde auch die seinem Wesen und Willen entsprechende Haltung nicht fehlen.³

66.

Wir tun gut, den Vers für sich zu betrachten, ohne Hereinziehen der vorausgehenden Ausführungen, da diese manches Problem bieten, v. 6 aber ein einfacher und klarer Satz ist. Er stellt Schlacht- und Brandopfer einerseits, Güte und Gotteserkenntnis andererseits als Gegensätze hin, insofern als Jahwe an diesen, nicht an jenen Wohlgefallen zu haben erklärt, also als falsche und rechte Art Gott zu ehren und zu befriedigen.

¹ Vgl. u. a. DILLMANN-KITTEL a. a. O. S. 431, namentlich aber MARTI Komm. S. 39.

² Soviel ich sehe, ahnt nur etwa VALETON (Amos und Hosea, übers. von ECHTER-NACHT, S. 149) diesen Sachverhalt, ohne ihm auf den Grund zu gehen.

³ Ein weiteres Licht für den Begriff von *וְיָ* kommt uns aus v. 3. Hier wird die Strafe genannt, die wie immer bei den Propheten der Schuld entsprechen soll. Warum soll Dürre und allgemeines Sterben kommen? — Wir werden von den Totsünden (v. 2) über die Verderbnis der sittlichen Gesinnung (Mangel an Huld und Treue) auf die religiöse Entartung als letzten Quell zurückgewiesen (Mangel an *וְיָ*). Wäre Gottesverkehr im Lande, so würde der (der Strafe entgegengesetzte) Lohn blühende Fruchtbarkeit des Landes, Wohlfahrt und Leben der Bewohner (Mensch und Tier) sein. Es dürfte deutlich sein, daß hier die Vorstellung von der Gottheit als dem Erzeuger aller Fruchtbarkeit des Landes mitspielt, ob in bewußter Andeutung oder unbewußt und unwillkürlich, macht nicht viel aus. Infolge Verbindung (*וְיָ*) des Landes mit seinem Baal (= Eheherrn) gebiert es Pflanzen, Tiere und Menschen. Wird die rechte Verbindung aufgegeben, so ist Unfruchtbarkeit die Folge. Hosea befindet sich danach in entfernter Abhängigkeit von der allgemein herrschenden physischen Betrachtungsweise, ordnet sie aber der ethischen unter. — Wo aber wäre die Rückbeziehung von v. 3 auf v. 1, wenn in v. 1 neben Huld und Treue nur von Erkenntnis göttlichen Willens und Wesens die Rede wäre?

In ידע א' nun Erkenntnis Gottes zu sehen, verbietet sich durch folgende Erwägungen: 1) Schlacht- und Brandopfer gehören sachlich aufs engste zusammen, der Parallelismus fordert es auch für חסד und ידע א'. Erkenntnis Gottes und soziale Rücksicht bedürfen zu ihrer Verknüpfung erst mancher Zwischengedanken. 2) Angenommen, als Quelle der חסד wäre die Erkenntnis Gottes gedacht, so wäre es doch nicht die Erkenntnis Gottes selbst, wie der Ausdruck sagt, sondern von dem, was Gott eigentlich haben will, von Gottes wirklicher Weisung. 3) Erkenntnis ist zunächst ethisch indifferent, kann also nicht unmittelbar Gegenstand von Mißfallen oder Wohlgefallen sein, wie der Opferkultus und die Barmherzigkeit. Gott hat Wohlgefallen an Gesinnung und Tat, nicht an (objektiver) Erkenntnis. Man müßte also ידע א' als das Streben nach Erkenntnis (= דרש) fassen. — Die Wahrheit ist, daß auf das Subjektiv-Persönliche aller Nachdruck zu legen ist. ידע א' ist die ernsthafteste Beachtung Gottes, die nichts Geringeres will als persönlichen Verkehr mit ihm, damit zugleich die Beachtung seines Wesens und Willens. Sie führt unmittelbar zur חסד. Die Gesinnung und Tat der Barmherzigkeit entspringt aus der wirklichen, intensiven, persönlichen Gottesgemeinschaft, bei welcher der Mensch nicht den Gottesdienst mechanischer äußerer Gaben bringt, weil sie Sitte sind (opus operatum) und Wundererfolge wirken, sondern den seiner selbst; den Gottesdienst nicht des kultischen Scheins, sondern der inneren Wirklichkeit.¹

Unser Befund bezüglich 41 und 66 stimmt überein, und eine Stelle wirft Licht auf die andre. Beide sind aber auch abgesehen von ihrer Einfachheit und Zuverlässigkeit deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil hier allein von „Gotteserkenntnis“ als solcher und nicht speziell von „Jahweerkennnis“ die Rede ist.² Wir sehen, auch hier, wo nicht von der konkreten Person des Gottes Israels, sondern von der Gottheit ihrem Wesen nach gesprochen wird, ist der beherrschende Begriff bei ידע nicht das erkenntnismäßige, sondern das praktisch-persönliche Eindringen in

¹ Vgl. I Sam 15²², wo statt אלהים דעת, statt der Gottverbundenheit, des Gottesverkehrs überhaupt, ein wichtiges Moment desselben genannt wird, und zwar dasjenige, auf das es dort gerade ankommt: der Gehorsam. Implicite wird er hier auch von Hosea gefordert: die gehorsame Beugung unter Gottes Wesen bringt den Menschen dazu, gesinnt zu sein wie Gott, also Huld zu üben. Vgl. außerdem Am 54—6, wo דרש das Verlangen nach dem lebendigen, persönlichen Gott bezeichnet.

² Hosea hat freilich diese logische Unterscheidung gewiß nicht angestellt, sondern sah wie jeder Fromme des Altertums in dem Gott seines Volkes, seiner Sippe, die Gottheit als solche. Dennoch läßt die Verschiedenheit des Ausdrucks אלהים und יי אלה auf eine Verschiedenheit des Gedankens schließen, der wir nachzugehen haben.

das Wesen der Gottheit; es ist das wirkliche Erfassen und Ergreifen der Gottheit als solcher, als einer lebendigen Persönlichkeit.

5 4^b

wird zwar als Glosse aus 4 12^b kritisch beanstandet.¹ Das ist aber für uns insofern belanglos, als wir in 4 12^b und 5 4^b jedenfalls Varianten eines und desselben hoseanischen Satzes vor uns haben. Und gerade die Vergleichung der Abweichungen ist für unsre Frage höchst ergiebig: 4 12^b sagt von den Israeliten, daß infolge des Hurerei-Geistes², der sie betörte, sie weghurten von ihrem Gott, führt also die Tatsache der religiösen Untreue auf einen inneren Zustand der Treulosigkeit, auf eine durch unreine Leidenschaft verderbte Gesinnung zurück. In der Variante hebt בְּסִרְבָּם, das an Stelle von הִתְעָה (bzw. הוּ) getreten ist, noch mehr heraus, daß der Schaden im Grunde innerlich ist; für מִן מַחֲשַׁבְתּוֹ מֵאֱלֹהִים lesen wir im Folgesatz וְאִת־יְהוָה לֹא יָדָע. Dies wird durch jenes aufs beste interpretiert: die דָּעַת ist nichts andres als im Gegensatz zum וָנָה, zum ehebrecherischen Abfall, das pflichtschuldige, treue Festhalten am Bunde und Verkehr mit Jahwe, dem Eheherrn des Volkes.³ Nichts kann deutlicher sein. Zugleich aber ist auch unsre Frage (S. 39) bejahend beantwortet: יָדָע hat seinen prägnanten Sinn auch inbezug auf den rezeptiven Teil des Verkehrsverhältnisses, und zwar innerhalb der Vorstellung der Ehe. Während also das דָּעַת הָאֱשֶׁה von Gott inbezug auf die Personifikation des Landes oder Volkes nirgends im AT ausdrücklich zu belegen ist,⁴ finden wir hier das דָּעַת הָאֱשֶׁה vom Volke inbezug auf Gott ausgesprochen. Freilich ist der Begriff noch näher zu bestimmen. Hier genügt vorerst diese Feststellung, die für unser Verständnis der hoseanischen Denkweise von fundamentaler Bedeutung ist.

Infolge der hurerischen Leidenschaft, die ihr Inneres erfüllt, hat die Volkspersönlichkeit Jahwe nicht „erkannt“, d. h. die Gemeinschaft und

¹ Vgl. MARTI, Komm. S. 47.

² Es ist der Hauch, die Leidenschaft, danach die Stimmung und Gesinnung. Vgl. Hos 7 11 8 10.

³ Es ist erlaubt im Sinne Hoseas zu sagen: יָדָע אֶת־הַבַּעֲלִים, nur daß die Baale, die Lokalgötzen, für Hosea keine Personen sind, mit denen sich in der Tat wie mit Jahwe verkehren ließe.

⁴ Wir sehen allerdings unsre Deutung von אֱשֶׁה אֲנִי דָּעַת מְרִימָה v. 3 von hier aus in etwa bestätigt (s. o. S. 36) und genauer dahin bestimmt, daß es sich um die Fürsorge des Ehe- bzw. Hausherrn für sein Weib handelt. Der Gebrauch der Maskulina Ephraim und Israel braucht darin nicht irre zu machen. Denn das Quidproquo von Land und Volk ist dem Hosea eigentümlich. v. 3^b wird nun mit v. 4^b sachlich identisch, nur daß dort positiv zum Ausdruck kommt, was hier negativ gesagt ist.

den Verkehr trotz ehelicher Pflicht nicht gepflegt, sondern ist den Baalim zu willen gewesen. Beides, die treulose Gesinnung wie die Untreue selbst, ist um so empörender, als Jahwe die Fürsorge für Israel nicht unterlassen hat (v. 3^a), seinerseits es also an nichts hat fehlen lassen. — Sehen wir weiter auf den Zusammenhang von v. 4f. ungeachtet der Frage, ob er von Hosea oder einem Redaktor stammt, der jedenfalls in Hoseas Grundgedanken wandelt, so wird nun deutlich, warum die Lage der Dinge hoffnungslos ist (v. 4^a): die von alters fortgesetzte Untreue macht die Verderbnis der Gesinnung offenbar und durch den Zwang der langen Gewohnheit jede etwa versuchte Umkehr unmöglich. Was der beleidigte Ehemann v. 5 im Prozeß bezeugt, kann natürlich nur die Tatsache der Untreue (v. 4^{bβ}) und die fortgesetzte Wiederholung des Falles (v. 4^a) sein. Auf die entsprechende Gesinnung wird mittelbar geschlossen.

Deutet man dagegen ער hier als erkennen, so ergeben sich lauter Anstöße. v. 4^{bβ} reimt sich dann nicht mit v. 4^{bα}. Denkt man sich nämlich das Fehlen der Jahwe-Erkenntnis als Ursache der hurerischen Gesinnung, so ist der Widersinn vollständig. Denn ohne genaue persönliche Bekanntschaft (wie sie in der Ehe besteht) ist Untreue nicht möglich, wenigstens nicht als volle, unverzeihliche Schuld (v. 5). Als Folge aber der hurerischen Gesinnung gedacht, ist das Fehlen der Erkenntnis wohl an sich verständlich, die Erwähnung aber solcher Folge im Zusammenhang, wo die Unmöglichkeit der Umkehr eben auf konkrete Handlungen als Folge der Gesinnung zurückgeführt wird, gegenstands- und zwecklos. Israel ist verloren, nicht weil ihm Erkenntnis mangelte, die ließe sich bei gutem Willen immer noch erwerben, sondern weil es auf der Bahn des verderblichen Handelns schon zu weit sich entfernt hat.

8 2*.

Das Gewicht der Gründe gegen die Echtheit von 8 1^b 2 ist nicht zu verkennen.¹ Der Sinn von ער aber ist derselbe wie in den bisher behandelten Stellen. Die Verbindung mit v. 1^b ist eine gegensätzliche: Sie haben meinen Bund (Befehl) übertreten und gegen meine Weisung sich empört, schreien (aber gerade) zu mir: Wir haben dich (als) Gott Israels „erkannt“. Die Versetzung von אלהי (sic!) scheint mir die beste Lösung der Textschwierigkeit. Was sollte aber die Erklärung: Wir haben dich als Gott Israels (als Gebieter? als Helfer?) erkannt? Es ergäbe sich kein

¹ Vgl. MARTI, *Komm. z. d. St.* (S. 65).

rechter Gegensatz zu v. 1^b. Dafür, daß die Israeliten Jahwe als Helfer zu kennen erklären, würde der Ausdruck יָעֲרֹ (sie schreien wehe und hülfe) und das betonte הִי sprechen. Die Erklärung aber, daß Jahwe als Gebieter erkannt sei, würde besagen, daß die Israeliten ihn ausdrücklich als solchen anerkennen und ihm doch nicht gehorchen. In beiden Fällen ist die Ausdrucksweise schief und schwierig. Dagegen ergibt folgende Auffassung einen klaren Sinn: Zu mir, den sie durch ihren Ungehorsam frech verachten, als ginge ich sie nichts an, wo ich doch den Bund mit ihnen geschlossen und das Recht habe ihnen zu befehlen, zu mir schreien sie um Hülfe, mit der Berufung darauf, daß sie mich „erkannt“, sich (immer) zu mir gehalten hätten, als treuwilliges Volk zum Gotte Israels.¹ Dieselben, die mich verhöhnen, geben sich das Ansehen meiner eifrigsten und treuesten Verehrer. Das ist Scheinheiligkeit mit frecher Stirn und anspruchsvollsten Forderungen. — יָדַע würde also hier das einem engen Grundverhältnis entsprechende Verhalten sein. Möglich wäre auch, daß es die Tatsache der Beziehung als solche bezeichnet: Wir haben doch Beziehung zu dir gewonnen, also ein Recht auf deine Hülfe. Der Gegensatz wäre dann: Dieselben, die den Zusammenhang mit mir mit Füßen treten, wo es auf Erfüllung der Pflichten ankommt (v. 1^b), berufen sich auf diesen Zusammenhang, sobald ihre Rechte in Frage kommen.² — Wir schließen hieran gleich

12 1^b.*

Der Vers ist sekundären Ursprungs,³ enthält aber einen so klaren Gegensatz zu v. 1^a, daß der Sinn hier und dort besonders durchsichtig ist. Die Ephraimiten haben ein Verhältnis der Falschheit und Täuschung zu Jahwe, Juda aber — ist dem Hochheiligen gegenüber treu. Der Vers interessiert uns allerdings nur dann, wenn für das dunkle Synonymon von נֶאֱמָר, für יָדַע, eine Bildung von יָדַע einzusetzen ist. לֵךְ יָדַע מֵאֵל (LXX) ist nicht zu gebrauchen, MARTI'S לֵךְ יָדַע מֵאֵל liefert mit der passiven Fassung יָדַע (Bekannter) keine scharfe Parallele zu נֶאֱמָר, obwohl sie zugänglich ist, besonders wenn wir יָדַע als den Verehrer, Freund bzw. Anhänger fassen. Besser scheint mir (unter Streichung von יָדַע als fehlerhafter Wiederholung des vor יָדַע folgenden) לֵךְ יָדַע מֵאֵל oder endlich יָדַע מֵאֵל שְׁמִי: Juda aber hält fest am Verkehr mit Gott

¹ Vgl. MARTI, Komm. S. 65. Innerhalb Jes 58, 1 f., welche Stelle ich als Vorlage für Hos 8, 1 f. nicht gelten lassen kann, entspricht nicht etwa v. 1^c, sondern v. 2^a dem Sinne unsres יָדַע.

² יָדַע bezieht sich sowohl auf v. 1^a als auf v. 1^b zurück: Die mit Jahwe rechte Beziehung haben, halten seinen „Bund“ und folgen seiner Weisung.

³ Vgl. NOWACK, MARTI u. a. z. d. St.

⁴ Vgl. NOWACK, MARTI z. d. St.

(dient Gott, bzw. verehrt seinen Namen) und bleibt treu bei dem Heiligen. Jedenfalls bietet $\sqrt{\text{ידע}}$ erst den rechten scharfen Gegensatz zu v. ^a.

134.

Haben wir oben den Sinn von ידעתך v. 5 richtig bestimmt, so dürfte es unwahrscheinlich sein, daß תדע kurz vorher in anderem Sinne verwendet worden ist. Deutlich korrespondiert jenes mit diesem: Aus der Rücksicht und Fürsorge, die Jahwe dem Volke gewidmet hat, erwächst für dieses die Aufgabe der Rücksicht und Dienstwilligkeit gegen ihn. Die Übersetzung des impf. mit „kennst du“¹ ist auf keinen Fall richtig, es bezeichnet die unabgeschlossene Handlung.² Wahrscheinlich ist תדע Jussiv, und wir haben zu übersetzen: Einen (andern der) Gott (wäre) außer mir sollst du nicht gelten lassen und verehren. Das Verbot gewinnt an Bedeutung und Gewicht im Blick auf die vv. 9ff., welche sich meiner Überzeugung nach ursprünglich an v. 4f. anschlossen.³ Israel suchte und schätzte eben andre Helfer.⁴ Der Zusammenhang von v. 4f. mit v. 1–3 ist kaum sehr eng. — Was aber Israels Einsicht und Erkenntnis betrifft, um die es sich hier handelt, so ist klar, daß sie erst als Frucht aus den Worten des Propheten folgen soll, daß sie bisher noch nicht vorhanden gewesen ist. Israel zeigt eben durch sein Verhalten, daß es seinen Gott nicht als einzigen Helfer (an)erkannt hat, so oft es ihn auch als solchen erfahren und erlebt hat (v. 4^a). ידע könnte hier also höchstens den Sinn des objektiven Erlebnisses haben, müßte aber auch dann im perf. stehen.

63.*

Die Streichung von 61–3⁵ halte ich für einen auf Mißverständnis des Sinnes beruhenden Mißgriff der Kritik. Vorausgesetzt, die Beobachtung, daß Hosea keine Restitution des Volkes ins Auge fasse, also die diesbezüglichen Verheißungen innerhalb des Hoseabuches Einschübe seien, trifft wirklich zu, so spricht sie doch nicht gegen dieses Stück. Denn deutlich genug führt hier nicht Hoseas, sondern des Volkes Erwartung und Zuversicht das Wort, und der Prophet akzeptiert sie so

¹ Vgl. GUTHE b. KAUTZSCH, MARTI im Komm., NOWACK im Komm.; VALETON (a. a. O. S. 147) glaubt sogar an die Meinung, „daß Israel nie von einem anderen Gotte etwas gemerkt, nie von dem Dasein eines anderen Gottes etwas erfahren habe“! DILLMANN-KITTEL a. a. O. S. 62 204 u. s.

² Im Unterschied von בל-ידעתי in Jes 44 8.

³ Aus Gründen des Gedankenzusammenhangs, des Stils (Israel v. 4 f. 9 ff. in 2. ps. sg., v. 6–8 in 3. ps. pl.) und eventuell des Metrums. Lies v. 9 בי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל | מִי בְעוֹרְךָ.

⁴ Vgl. zum Gedanken Hos 7 15 16^a. Jer 2 8 (Jahwes Hülfsweise, Israels Mißachtung und Undank).

⁵ Vgl. MARTI, Komm. S. 52–55.

wenig, daß er ihre Leichtfertigkeit vielmehr mit dünnen, ernsten Worten feststellt: eure Liebe ist wie Morgengewölk usw. (v. 4). Auch der Wortlaut der Heilserwartung selbst soll die Leichtfertigkeit des Volkes wiedergeben: Er wird uns nach zwei Tagen beleben, am dritten Tage uns aufrichten. . . . Wie Morgenrot so sicher ist sein Aufgang.¹ — Dem widerspricht freilich נִדְמָה לְדַעַת אֱתֵי v. 3^a, insofern hier der Ernst der Hinwendung zu Jahwe betont wird. Aber so wie der Text v. 3^a jetzt lautet, ist er sicher nicht heil. Darauf weist die Asyndese des נִדְמָה und die Wiederholung im Gebrauch von וְנִדְמָה לְדַעַת. וְנִדְמָה ist nichts anderes als eine glossatorische Erläuterung von וְנִדְמָה, gemacht von einem, der וְנִדְמָה — erkennen nahm und befremdend fand, daß die Jahwe-Erkennung lediglich vom guten Willen und Entschluß abhängig sein sollte. Liegt doch allein das ernste Trachten danach in der Macht des Menschen. Wir gehen somit kaum fehl, wenn wir וְנִדְמָה לְדַעַת אֱתֵי als ursprünglichen Text nehmen. Ein besondrer Ernst tritt in dieser Selbstaufforderung nicht zutage, und sie paßt durchaus in den Mund des leichtfertigen Volkes. — Was vom sprachlichen Gesichtspunkt gegen das Stück geltend gemacht ist, bezieht sich auf den in der Tat unechten v. 5 15.² Wenn dagegen MARTI bemerkt, 6 1 nehme אֶמְרֵי in Abschwächung seiner Tragweite wieder auf, so spricht das gegen 6 1 ff. doch nur, wenn man verkennt, daß das Volk redet. Und das Volk schwächte ja tatsächlich alle Drohungen mit seiner Illusion ab. Wie also die Verknüpfung von 6 1 ff. mit 5 14 einwandfrei, so ist auch die Verbindung mit 6 4 nicht „notdürftig“, sondern vortrefflich als die von Frage und Antwort, Absicht und Erfolg.³ Jahwe schmettert den Wahn des Volkes zu Boden, indem er ihn aufdeckt. Ohne v. 1—3 würde v. 4—6 in der Luft schweben.⁴ — Freilich erheben sich auch nicht unerhebliche Bedenken gegen die Verbindung beider Stücke, Be-

¹ GIESEBRECHTS Emendation, nach der zu übersetzen ist: „sobald wir ihn suchen, werden wir ihn finden,“ ändert an dem Sinn der Volksmeinung nichts.

² Vgl. MARTI a. a. O.

³ Gegenüber den offenbaren Bemühungen des Volkes um Jahwe könnte dieser in Verlegenheit kommen, wie er sich verhalten soll (v. 4^a). Aber gerade jene Bemühungen zeigen, daß Israels Jahwedienst flüchtiger Schein und utilitaristische Spiegelfechtere, daß er niedere schmeichlerische Buhlschaft ist, die Jahwes unbestechlichen Charakter ganz verkennt. Er wird also dreinschlagen und zwar erst recht (v. 4^b—6). Bemerke, wie in v. 4—6 auch stilistisch alles auf v. 1—3 Antwort gibt, indem die dort benutzten Wendungen und Bilder hier abgewandelt werden. Vgl. besonders v. 5^b (lies וְנִדְמָה לְדַעַת אֱתֵי) mit v. 3 נִדְמָה לְדַעַת אֱתֵי, v. 5^a mit v. 1. — Vgl. 5 4 7 15 f. 8 2.

⁴ Metrisch stellt sich der Text hier wie da in zweifellosen Doppeldreibern dar und bildet höchst wahrscheinlich zwei ursprünglich gleiche Strophen (v. 1—3 4—6) von je vier Doppelversen.

denken, die gerade unsre Frage berühren. Von v. 1–3 kommend können wir חסד v. 4 kaum anders nehmen als die Huld¹ des Volkes gegen Jahwe. In dieser Verwendung findet sich das Wort sonst nirgends bei Hosea, insbesondere nicht gleich darauf in v. 6, wie wir sahen. Dennoch wird sie in v. 4 anerkannt werden müssen, auch ohne daß v. 1–3 vorhergeht. Denn wie kann v. 6 das gefordert werden, was v. 4, wenn auch unzureichend, weil nur vorübergehend, doch bereits vorhanden ist? Auch wäre der Mangel an Huld gegen den Nächsten doch nur einer neben anderen (vgl. 4 1), die ebenfalls hervorgehoben werden müßten. Es sei ganz davon abgesehen, daß von einem Versuch sittlich-sozialen Aufraffens für Hoseas Zeit nicht das mindeste berichtet wird. Beachten wir auch, daß חסד als solche nicht Sache der Volkseinheit (Ephraim v. 4), sondern der höheren Stände ist, was hier gar nicht berücksichtigt wäre. Handelt es sich hingegen v. 4 um die Liebe gegen Jahwe, also um die Beziehung des Volkes zu Gott, so ist die einheitliche Zusammenfassung des Volkes nur natürlich. Das andre Bedenken erwächst daraus, daß v. 6 neben der Huld zum Nächsten die „Gotteserkenntnis“ gefordert wird, als wäre sie v. 1^a und v. 3 vom Volke nicht bereits gewollt. Das ist in der Tat ein starkes Bedenken. Doch ist nicht zu vergessen, daß zwischen דעת אלהים (v. 3) und דעת (v. 6) ein Unterschied besteht, hier dahingehend, daß das Volk seinen Gott Jahwe zwar umwirbt und umschmeichelt, daß dieses דעת aber, weil es nur Mittel zum selbststüchtigen Zweck neuer gottgespenderter Wohlfahrt ist und sich in kultischen Äußerlichkeiten (vgl. v. 6) vollzieht, nicht die Gottheit selbst meint und ehrt. Ephraims Jahwedienst ist wesentlicher Götzendienst,² nicht Gottesdienst, voll von eudämonistisch-egoistischen Motiven und ohne sittliche Frucht. — Wie sichs nun auch mit der Echtheit von v. 1–3 verhalten mag, sicher dürfte sein, daß v. 3 wie v. 6 ידע das sich Mühen um das göttliche Objekt bezeichnet.

2 22*.

Von großer Bedeutung für die Frage der Echtheit des Abschnittes 2 6–25, soweit sie überhaupt noch Frage scheint, ist der Umstand, daß

¹ Auch hier bedeutet das Wort nichts anderes als Huld, aber in dem ironischen Sinne: Ihr seid sehr gütig, daß ihr euch so eifrig um mich bemüht. Es enthält den Vorwurf, daß die Israeliten Jahwe von oben herab und leichtfertig als einen behandeln, den man nur ein wenig zu umschmeicheln braucht, um sich seiner Gunst und Hülfe wieder ganz sicher zu erfreuen.

² Jahwe ist zum launischen, gegenüber schmeichlerischen Künsten zugänglichen.

es sich hier, wie die meisten Erklärer mit WELLHAUSEN recht erkannt haben, dem ganzen Zusammenhang nach nur um Gaben Jahwes an Israel handeln kann, nicht um beiderseitige Verpflichtungen,¹ daß also auch die „Erkenntnis“ Jahwes v. 22 nicht wie in allen andren Stellen als Pflicht und Aufgabe des Volkes, sondern als Gabe Gottes und Glück erscheint. Aber abgesehen davon ist der Sinn von ידע hier derselbe wie dort auch. Sehen wir zu. — Auffallend ist und könnte Bedenken gegen die Echtheit des Satzes וידעת את־י (v. 22) erregen, daß der seit v. 16 redende Jahwe in 3. ps. steht. Indessen scheint die ausdrückliche Nennung des Namens Jahwe seine Beziehung zum Folgenden zu haben, wo Jahwe als Lebensspender erscheint. Der v. 22 ist so, wie er dasteht, auf alle Fälle annehmbarer als in der Änderung NOWACKS und MARTIS וברעת את־י, wofür überdies וברעת der näherliegende Ausdruck wäre. Denn der Parallelismus fordert einerseits nicht die Zusammenstellung von אמונה und ידע, die sich nirgends findet, und läßt andererseits die hübsche Antithese hervortreten: ich werde mich dir verloben u. s. f., und du wirst mich (Jahwe) „erkennen“. Was zu obiger Änderung eigentlich getrieben hat, ist die Deutung von ידע als erkennen,² die unnötig und unzutreffend ist. Zwar wäre die Erkenntnis Jahwes als Geschenk gleich den vorgenannten allerdings begreiflich, aber doch nur als Geschenk von ganz anderem Charakter, da es immerhin Bemühung von seiten Israels oder wenigstens offene Empfänglichkeit bedingt. Außerdem ergäbe sich keine rechte Symmetrie der Parallelen, da אמונה mit חסד und רחמים viel enger zusammengehört, als mit Jahwe-„Erkenntnis“. Wir belassen also den Folgesatz und sehen alsbald, wie vom vorausgehenden parallelen Satz לי ואישתי her Licht auf seinen Sinn fällt. Auf die Verlobung folgt die Vermählung, das völlige Einswerden, aus dem wiederum aller Befruchtungssegen v. 23 ff. und besonders v. 25³ entspringt. Eben diese eheliche Vereinigung ist mit ידע bezeichnet, als das höchste Glück, wonach Israel im tiefsten Grunde verlangt hat, nachdem ihm die Augen aufgegangen sind, und

Buhlen herabgewürdigt. Dieser Gedanke stimmt ganz zur hoseanischen Betrachtungsweise, mag er dem Propheten auch nur eben vorgeschwebt haben.

¹ בוצק ובמשפט ist kaum echt. Wie viel Schwierigkeiten es macht, s. bei NOWACK, Komm. S. 23.

² Vgl. SMEND, Alttest. Religionsgesch. S. 191; NOWACK, MARTI, Komm. z. d. St.

³ ורעתי heißt: „Und ich werde sie fruchtbar werden lassen“ (MARTI), ganz in dem Sinne von Jer 31 27, d. h. wie der Mann das Weib. Die andern Deutungen sind verfehlt. „Das Bild von der Frau für das Volk in seiner Gesamtheit ist bis zu Ende festgehalten“ (MARTI).

zu dem es dank der göttlichen huldvollen Initiative ungehindert gelangen wird.¹

Wir stehen schließlich vor der wichtigsten Hoseastelle:²

b. Ohne ausdrückliches Objekt.

46.

Hier allein innerhalb der Hoseaschrift begegnet ידע wirklich objektlos.³ Es ist aber deutlich, daß das begrifflich vorausgesetzte Objekt innerhalb der religiösen Sphäre liegt, daß הִדַּעַת also, wenn nicht speziell die Gottes-, „Erkenntnis“, dann jedenfalls die religiöse „Erkenntnis“ bezeichnet. Es liegt also jedenfalls ein prägnanter Sinn des Wortes vor. Welcher, das gilt es mit aller Vorsicht zu ermitteln. Wir gehen freilich kaum mit der Vermutung fehl, daß אֱלֹהִים bzw. יְהוָה das begriffliche Objekt von הִדַּעַת ist, wenn es auch auffallenderweise nicht genannt ist, da es bei Hosea in der Regel das Objekt des prägnanten ידע bildet. Der Nachweis aber muß aus der Exegese kommen:

Wegen der leidigen Unsicherheit und Undurchsichtigkeit des Textes, die in v. 4^b 5 6^a obwaltet, sehen wir besser von dem ersten הִדַּעַת ab und stützen uns auf das zweite (v. 6^b). Man findet hier den Vorwurf gegen die Priester erhoben, daß sie durch Verwerfung der Erkenntnis den Verfall des Volkes verschuldet hätten. Und daß es sich in der Tat um die Erkenntnis handelt, scheint die genaue Parallele וְתִשְׁכַּח תּוֹרַת אֱלֹהֶיךָ zu bestätigen.⁴ Es galt für den Priester die Weisung Gottes zu erkennen.

¹ Es fragt sich sehr, ob der Gedanke der Erneuerung des Ehebandes und der ewigen Dauer desselben, hervorgehend aus der Anschauung von einer untülbaren Güte Gottes in Hoseas Theologie in der Tat Platz gehabt hat. Die Besprechung der Frage und die Würdigung aller Momente gehört freilich nicht hierher. Wir stellen nur fest, wie vieles hier an Jer 31³¹ ff. erinnert. Die Anschauung von der Ehe, speziell die Bedeutung von ידע ist durchaus hosenisch.

² Der Abschnitt 4¹⁻¹⁴ ist der meistangezogene zum Beleg für die Wertschätzung der Gotteserkenntnis durch Hosea nicht nur (vgl. DUHM, Die Theol. der Proph. S. 131 u. a.), sondern im AT. überhaupt (vgl. z. B. DILLMANN — KITTEL, Alttest. Theol. S. 431).

³ Über 6³ s. o. S. 118. In 9⁷ steht ידעו nicht wirklich objektlos, sondern das Objekt ist zu ergänzen. Ob aus dem Folgenden oder dem Vorhergehenden, das ist freilich bei dem heillosen Textzustand nicht auszumachen. Somit ist auch der Sinn von ידע hier nicht zu ermitteln. — Außerdem käme nur 10¹³* in betracht, falls hier דַּעַת für נִיר וְעַת für נִיר zu lesen ist (OETTLI, MARTI nach LXX), was in der Tat viel für sich hat. Das absolute דַּעַת wäre dann durch das unmittelbar folgende אֶת־יְהוָה seinem Sinne nach erläutert, woraus für uns hervorgeht, daß es wie oben 46 und wie 6³ (וְנִדַּעַת אֶת־יְהוָה) nicht die Gotteserkenntnis, sondern den Gottesumgang bedeutet.

⁴ Die Berufung auf v. 11 und v. 14^c ist unstatthaft, da diese Sätzchen sehr zweifelhafte Textelemente sind und sich dem Organismus des Ganzen kaum recht einfügen.

Wie in alter Zeit die תורה des Priesters im Losorakel bestand, das er in bezug auf allerlei Lebensangelegenheiten der Heiligtumsbesucher warf, so hatte sich dank der prophetischen Wirksamkeit der Inhalt des priesterlichen Orakels mehr und mehr auf das sittlich-religiöse Gebiet konzentriert. Früher wie später aber war der Priester in gewissem Sinne Lehrer des Volkes auf religiösem Gebiet. Das ist nicht zu bestreiten. Aber war denn der Priester nach israelitisch-alttestamentlicher Anschauung in erster Linie und in der Hauptsache Lehrer? Ganz abgesehen davon, daß die תורה viel ursprünglicher und lebendiger bei den Propheten zu haben war, war des Priesters Aufgabe zunächst die Pflege der Gottheit bzw. des Gottesbildes, der kultische Dienst, und somit die Vermittlung des Verkehrs zwischen Gottheit und Verehrerschaft.¹ Selbstverständlich bedurfte es zu dieser Vermittlung u. a. auch der Belehrung über die kultischen Pflichten und Regeln, aber diese war neben der tatsächlichen Ausübung des Kultus, des Dienstes, durchaus Nebensache. Vornehmste Pflicht ist das peinliche, dienstbefissene, treue Achten auf die Gottheit, wie des Dieners auf seinen Herrn, den er zu warten hat, das Lauschen auf jede Willensäußerung der Gottheit (תורה), die natürlich als solche auch erkannt, im wesentlichen aber — das Erkennen ist nicht schwer — eifrig befolgt werden muß. Dafür daß der Priester der Gottheit dient, wird er auch von ihr unterhalten.

Betrachten wir nun den Inhalt von Hos 4 4–10, so ist unleugbar der Gesamtvorwurf gegen die Priester — aus dem Tenor des Ganzen leicht ersichtlich — nicht die Trägheitsünde der Unterlassung der Erkenntnis und Lehre, sondern die Tatsünde eines gottlosen, schamlosen, sittenlosen Lebens und Wandels. Schnöde Mißachtung klarer göttlicher Weisungen aus unheiliger Leidenschaft und eigennütziger Gier findet sich im Volke, weil zuerst bei dem Priester. Das ist das Empörende: die über der rechten Gottesfurcht wachen sollten, weil sie in Gottes Dienst stehen, verachten selber Gott am frechtesten. Wir sehen hier ganz in eine Sphäre wie die in I Sam 2 12 geschilderte. Und diese Stelle ist hier wohl zu beachten. Ebenso wie dort ist auch hier ידע zu verstehen, d. h. als das dienstbereite sich Kümmeren um Jahwe.² Dann wird auch erst der starke

Vgl. darüber NOWACK, Komm. S. 33f. Noch weniger läßt sich mit Jer 5 4f. (8, bedeutet ידע sich kümmern um, achten auf) für die Meinung Hoseas argumentieren.

¹ Vgl. BENZINGER, Hebr. Archäologie § 57 f. (S. 406ff.).

² Vgl. אֵת־יָ עֲזָבוּ לַשָּׁמַיִם v. 10, ob echt und glatt oder nicht, kommt der Sache nach mit אֵת־יָ אֲתָה הִרְעִית מֵאֲמָתָה überein. Vgl. übrigens VALETON (a. a. O.) S. 159f., der der Wahrheit ziemlich nahe kommt.

Ausdruck מאסת recht verständlich. Der Umgang mit Jahwe zwingt in bestimmte Bahn und weist in bestimmte Richtung, sodaß, wer sich dieser Weisung ent schlagen, die תורה aus dem Sinne schlagen will, schon bewußt den Umgang mit Gott meiden muß, um es zu können.¹ Sicher ist הרעת als Voraussetzung der תורה gedacht, aber nicht so, als führe die Einsicht in Gottes Wesen zur Erkenntnis seines Willens, obgleich dies an sich ganz zutreffend ist, sondern so, daß auf dem Boden des wirklichen Gottesverkehrs die selbstverständliche Erkenntnis und die vom Willen des Menschen abhängige Befolgung der Gottesweisung erwächst. Daß mit אתה הרעת מאסת . . . ותשכח תורת אלהיך nicht nur ein Nichtbeachten göttlicher Weisung, sondern eine treulose Vernachlässigung der Verkehrspflichten gegen Gott und der Wartung, die ihm gebührt, angegeben wird, wird recht deutlich aus der Strafe, die den Priester treffen soll. Nach dem ius talionis ist die Strafe der Verfehlung entsprechend, jene läßt also auf diese zurückschließen. Der Priester soll als solcher von Jahwe verworfen, aus seiner Priesterstellung entlassen werden, und seiner Kinder will Jahwe sich nicht mehr fürsorglich annehmen; d. h. wie der Priester an Jahwe handelt, will dieser an ihm tun. Da er die Fürsorge für Jahwe unterläßt, wird auch Jahwe seinerseits die Pflege und den Unterhalt des Priesters nicht mehr geben. Das setzt voraus, daß Priester und Gottheit in einem besondern Verhältnis stehen. Um Jahwe dienen zu können, löst sich der Priester von aller menschlichen Verwandtschaft, wofür Gott nun ihm und den Seinen Vater und fürsorgender Hausherr ist. Priester und Priesterfamilie nährt sich vom Tische des Herrn, dem er Hausgenosse ist (Dtn 33 8–11).² — Sonach besteht also die Schuld des Priesters nicht eigentlich in Unterlassung der Erkenntnis und Lehre dessen, was Jahwe ist und will, sondern viel primitiver in der frechen Verweigerung des dienstbefissenen Umgangs mit ihm, in der hurerischen Abirrung (vgl. v. 12ff.) von Pflicht und Gehorsam. Damit hat der Priester unmittelbar verwirrend und verderbend auf das Volk gewirkt, in dem sich nun als in dem weiteren Kreise der Jahwedienner der Abfall wiederholt. Der hurerische Geist des Volkes (v. 12^b) kommt darin zur Erscheinung, daß sie abgelaassen haben, Gott aufzuwarten (v. 10^b),

¹ Wie leidenschaftlich, auf persönlichsten Ton gestimmt, ist die Drohung: Ich werfe euch, ihr sollt meine Priester nicht mehr sein, ich gebe eure Kinder preis! Und wie matt dagegen der Vorwurf, wie geringfügig das Vergehen, wenn die Meinung wäre: Ihr habt Erkenntnis und Lehre verabsäumt! Aber die Sünde der Priester ist todeswürdiger Frevel; denn, muß schon das Volk sterben, wieviel mehr die Priester, die es mißleitet und schuldig gemacht haben durch ihr leichtfertiges Beispiel!

² Vgl. BENZINGER a. a. O. S. 413.

weil sie mit anderen buhlen, darin, daß sie m. a. W. den Verkehr mit Jahwe verworfen haben (vgl. v. 6 מַמָּוֹת וְדַעַת).

Wir können nunmehr das Ergebnis zusammenfassen: Bei Hosea bezeichnet der Ausdruck אֱלֹהִים bzw. * דַּעַת nicht die Gotteserkenntnis,¹ sondern die Gottesbezogenheit, den Gottesverkehr, und zwar mit Ausnahme von 222* überall subjektiv gewandt als die Bemühung um Gott in Respekt, Liebe, Vertrauen. Nur 82* und 134 mußte die Möglichkeit offen bleiben, daß die Gottesbezogenheit als die objektive Grundlage für ein subjektives Verhalten gemeint sei.

Daß ידע die Betätigung einer persönlichen Beziehung ist, lehrt der Kreis der Ausdrücke, zu denen es je nach der speziellen Nuanzierung des Zusammenhangs in Parallele tritt oder in Beziehung gesetzt werden darf. Es birgt in sich das auf Jahwes Person gerichtete Streben, tritt insofern neben דַּרַשׁ (10 12* vgl. Am 5 4ff.) und בִּקֵּשׁ (3 5* 5 15* 7 10)²; wo aber das ידע Gottes unterlassen worden ist, bedarf es zu seinem Wiedereintritt des שׁוּב (127 3 5* 7 10 61 vgl. v. 3); wenn es anhaltend geübt werden soll, ist Treue nötig (נֶאֱמָן 12 1*). Es äußert sich im שֹׂמֵר (4 10*) und im * הִלֵּךְ אַחֲרַי (11 10*), es verbindet sich mit Furcht (3 5*) und Vertrauen (127). Dagegen bedeutet die Unterlassung des ידע ein positives sich Abwenden von Jahwe (7 13), Abfall, Abtrünnigkeit und sich auflehrende Empörung (בָּנִי 57 67, סָר 7 14 9 15, מָרָה 14 1), Hurerei und Buhlerei (247 12 3 2* 4 12 54 6 10 9 1 89f.), und schließt Falschheit, Trug, Untreue einerseits (כַּחַשׁ 10 13 121, מִרְמָה 12 1, עֵבֶר בְּרִית 67 8 1*, חֶלֶק לֹב 10 2), Hochmut und Trotz andererseits (11 5 13 6) in sich. Und so ist es nicht nur Sünde (47 10 9 u. ö.), sondern Frevel (7 13 8 1* u. s.).

¹ Eben dieser Ausdruck und die oben behandelten Passus der Hoseaschrift sind es aber, auf Grund deren DUHM (Theol. der Proph. S. 131) sich überzeugt hält, daß „überhaupt das Wissen und Erkennen bei Hosea eine große Rolle spiele“, und meint, Hosea klage die Priester an, daß sie für Erkenntnis und Volksbelehrung nicht gesorgt hätten. Da diese Auffassung, wie wir gesehen haben, vollkommen irrig ist, so besteht auch das Problem nicht, mit dem DUHM sich umsonst abplagt (a. a. O. S. 135), das Miteinander von religiöser Innigkeit und von Intellektualismus in Hosea, dem Propheten der Unmittelbarkeit und Innerlichkeit κατ' εὐχρησιν; so besteht ebenso wenig ein Widerspruch der genannten Hoseaworte mit der antiken Anschauungsweise des AT., wonach Gotteserkenntnis im eigentlichen Sinn des Wortes als Bedingung des Verkehrs mit Gott kaum in betracht gezogen wird.

² Wir sehen: Es macht für unsre Frage nicht viel aus, ob die einschlägigen Stellen von Hosea stammen oder nicht. Wir werden überall auf einen und denselben Grundbegriff geführt.

³ In 56 steht בִּקֵּשׁ für das äußerlich kultische Aufsuchen Jahwes (vgl. ידע in 63); יִשְׁחַר wird von Hosea nicht gebraucht (5 15 ist Glosse, und גִּשְׁחַרְחִיטִים 6 1 ist nur Hypothese).

Wir sahen oben¹, daß ידע den Verkehr zwischen Herrn und Knecht, Vater und Kind, Mann und Weib u. ä. bezeichnen kann, und weiter,² daß es im Verkehr Gottes mit Menschen die Fürsorge des Hirten an der Herde, die Haltung des Herrn gegenüber dem Knecht und des Vaters gegenüber dem Hause bezeichnet, insbesondere bei Hosea. Was gilt bei Hosea inbezug auf den Verkehr des Menschen mit Gott? — ידע ist gedacht als Folgsamkeit der Herde gegenüber dem Hirten (13 4 vgl. v. 5 ff.)³ — wenigstens klingt das Bild an —, häufiger als Dienstbeflissenheit des Knechtes gegenüber dem Herrn 4 1 6 6 8 2 (12 1^b), wenn man ein Bild hier überhaupt annehmen will, möglicherweise als Gehorsam der Kinder gegen den Vater, viel deutlicher aber als Willigkeit des Weibes gegenüber dem Eheherrn. Zum Erweis dessen dient am besten die Beobachtung, daß in den Hauptstellen als Folge des אלהים bzw. ידע, wenn nicht geradezu die Fruchtbarkeit des Weibes, so jedenfalls das Wohlversorgtsein des Eheweibes durch den Eheherrn, oder umgekehrt Unfruchtbarkeit und Mangel als Folge der Unterlassung dem Propheten vorgeschwebt haben dürfte. Besonders deutlich ist das, wie wir bereits sahen, 2 22* (vgl. v. 25 und v. 23 f.). Aber auch 4 1—3 sehen wir Ähnliches. Das Land (des Landesgottes Eheweib) verweigert Jahwe den Verkehr (v. 1), deshalb wird das Land unfruchtbar sein (v. 3). Und 6 3 erwartet das Volk vom erneuten Gottesverkehr neuen Segen des Himmels für das Land. Vgl. auch 4 6^a die Folge von Untreue und Untergang. Nicht minder beachtenswert ist, daß im engsten Zusammenhang mit dem Hinweis auf den Mangel an ידע⁴ das Bild der Hurerei erscheint: 4 12—14 (vgl. 4 6) 5 4 6 10 (vgl. 6 6) 8 9 f. (vgl. 8 2), dazu die zahlreichen Fälle, wo es nicht ausdrücklich geschieht. — Somit müssen wir sagen, daß ידע bei Hosea vornehmlich die Ausübung des ehelichen Verkehrs Israels mit Jahwe bezeichnet, also, da die Ehe für Hosea das klassische Bild der Religion ist, das Leben der Religion, die Betätigung der Religion selbst. Gotteserkenntnis wird damit nicht bezeichnet.

3. Bei Jesaja.⁴

a. Objekt die Gottheit.

Der Ausdruck begegnet nur dreimal, und zwar an Stellen, deren jesaianische Autorschaft von der Kritik in Zweifel gezogen ist: 19 21

¹ Vgl. IA 3, besonders d (S. 29 f.).

² Vgl. IB 1 (S. 32 ff.).

³ Vgl. 4 15, auch 6 3 nach 6 1 (das Heilen und Verbinden ist Sache des Hirten).

⁴ Bei Micha wie bei Amos begegnet der Ausdruck ידע bzw. אלהים nirgends.

11 2 9.¹ Das gewiesene Vorgehen angesichts dieser Sachlage ist, daß wir zunächst den Sinn des Ausdrucks rein lokal aus jenen Stücken zu ermitteln suchen und dann erst fragen, ob sich der hier vorgefundene Sinn des Terminus mit der Anschauungsweise der unbezweifelten Jesajastücke deckt.

19 21*

erinnert in der Verwendung des Terminus lebhaft an I Chr 28 9.² Es ist seit v. 18 von einer Heilszeit die Rede, die über Ägypten daher kommen soll, daß infolge der Manifestationen Jahwes an seinen Verehren im Lande auch die Ägypter seine Hülfe anrufen und erfahren. „Jahwe wird sich (v. 21) den Ägyptern offenbaren (וְנִרְאֶה), und die Ägypter werden Jahwe jenes Tages „erkennen“ und mit Schlachtopfern und Gaben verehren u. s. f.“ Jenes וְנִרְאֶה ist oben³ besprochen als Bezeichnung der Tatmanifestation, die sich an den Jahweverehrer für die Ägypter vollzieht; es folgt unmittelbar וְיָדְעוּ מִצָּרִים, was lediglich müßige Wiederholung wäre, wenn es erkennen bedeutete. Vielmehr bildet es deutlich die Brücke zwischen Jahwes Selbstmitteilung und der Ägypter Jahwe-Kultus. Erkannt ist Jahwe bereits, weil erlebt, aber die Anerkennung, die Erwählung Jahwes, die Hinwendung zu ihm, die sich im Kultus (וְעִבְדוּ) alsbald betätigt, muß noch genannt sein. Es geschieht mit dem fraglichen וְיָדְעוּ, wenn wir recht sehen.

11 2*.

Der Geist der lichten Heilszeit, der auf dem Sproß Davids ruhen soll, wird beschrieben als Geist der Weisheit und des Verstandes (וְחָכְמָה), des Rates und der Kraft (עֲצָה וְנִבְרָה), der „Erkenntnis“ und der Furcht Jahwes (דָּעַת וִירָאָה). Wie mir scheint, muß sich jedem aufdrängen, daß die ganze Terminologie an die der Weisheitsliteratur erinnert. Die Begriffsgruppe ist die von dorthier bekannte.⁴ Speziell die Zusammenstellung von וִירָאָה und דָּעַת ist dort üblich. So sind wir berechtigt zu fragen, welche von den beiden dort herrschenden Bedeutungen von דָּעַת hier vorliegt, die der frommen Welterkenntnis oder die der Frömmigkeit. Damit hängt die grammatische Frage zusammen, ob וִירָאָה auch zu דָּעַת gehört, oder ob dieses absolut gebraucht ist. Entscheidend ist einerseits die Beobachtung, wie jedes der drei Wortpaare auch ein eng zusammengehöriges Begriffspaar bildet: דָּעַת gehört also

¹ Über Jes 11 1–9 ist der Streit durch HACKMANN (D. Zukunftserwartung des Jesaja 1893), MARTI (KAYSERS Theol. des A. T.² 1894), P. VOLZ (D. vorexil. Jahweprophete 1897), und CHEYNE entfacht worden und wird nur durch umfassende Erörterung über die Haltung der vorexilischen Prophetie zu erledigen sein. Die Unschtheit von 19 21–22 wird viel einstimmiger vertreten.

² Vgl. auch Dtn 4 39 8 5 u. 2.; 2. o. S. 23. 41. ³ IB 2 (S. 40). ⁴ S. 2. 11

mit יראת^a enger zusammen als mit בינה usw. Andererseits die Beobachtung, daß, während mit den ersten beiden Paaren die nach außen gerichteten Herrschertugenden bezeichnet sind, יראת^a jedenfalls die Gottbezogenheit als Quelle jener Tugenden angibt; also auch das parallele דעת. Danach ist יראת^a jedenfalls dem Sinne nach zu ergänzen, und der Terminus bezeichnet das sorgsame Achten auf und sich Kümmeren um Jahwe, das aus der Furcht geboren zu Weisheit und Verstand, Rat und Kraft führt. Davon, daß Jahwe erst erkannt werden müßte, damit die Furcht Jahwes und aus ihr alle Tüchtigkeit entstehe, ist nichts gesagt. Der Gedanke ist auch durch v. 2^a ausgeschlossen; denn wo der Geist Jahwes schon vorhanden ist, da ist Gott als offenbar vorausgesetzt. Daß wir richtig sehen, lehrt v. 4 f. Während uns v. 2 von dem finis (Weisheit und Verstand, Rat und Kraft) auf die causa (rechte Stellung zu Gott und insbesondere Furcht Jahwes) zurückführt, wird in v. 4 f. in unmittelbarem Anschluß an die Erwähnung von דעת ויראת^a entwickelt, wie die innerste Gesinnung des Isaisprosses, eben die Frömmigkeit und Furcht Jahwes, nach außen wirkt und im ethisch-religiösen Regiment sich entfaltet (von der causa zum finis). Das was der Isaisproß ist, will er wirken.² יראת ודעת bedeutet also die religiöse Normalität als die Wurzel der sittlichen Rechtbeschaffenheit, die ihrerseits nun wieder v. 6—9^a als Ursache auch äußerer Wohlfahrt und Sicherheit erscheint. Die Gottgebundenheit wirkt das Gute, und die Herrschaft des Guten wirkt Paradiesesfrieden. יראת ודעת erscheint also als letzte Bedingung des Paradieseszustandes, ein neuer Hinweis darauf, daß דעת nicht Erkenntnis bezeichnen kann. Denn der Paradiesesfriede war nach Gen 3 nicht von der Gotteserkenntnis, geschweige denn der Erkenntnis überhaupt, abhängig, sondern von der innerlich rechten Stellung zu Gott, von der Gottgebundenheit.

119^b

will besonders behandelt sein insofern, als der Halbvers späteres Anhängsel an das Stück 111—9^a zu sein scheint.³ Der Hauptgrund dafür liegt m. E. in der Konstruktion des Ganzen: die Begründung von v. 6—9^a ist nach v. 2—5, die schon alle wünschenswerte Begründung geben, überflüssig. Wir wissen schon, worauf der allgemeine Friedenszustand beruht. — Im übrigen wird דעת v. 9^b, gerade weil es als causa des para-

¹ Das Sätzchen ויראתו ביראת יתוה v. 3 Anf. ist Einschiesel. Vgl. MARTI, Komm. z. d. St.

² Zum Gedanken, wie Gerechtigkeit und Treue im menschlichen Verkehr aus Gottesfurcht und Gotteseinheit sich ergeben, vgl. Hosea (41 66 u. s.).

³ Vgl. MARTI, Komm. S. 112.

diesischen Friedens genannt wird, ebenso wie * ידעת וידאת v. 2 von v. 6—9 her beleuchtet. Es ist nicht die Erkenntnis Jahwes, die zum allgemeinen Frieden führt, sondern die Gottesgemeinschaft, die Ungezwungenheit und Leichtigkeit des Verkehrs mit ihm, die Nähe und stete Erreichbarkeit Gottes, der ungehemmte Austausch göttlicher Fürsorge und Pflege, menschlichen Vertrauens und Gehorsams. Weil dies * ידעת, diese vollkommene Jahwe-Gemeinschaft, nicht nur kärglicher Besitz einzelner, sondern das reiche Gut des ganzen Landes, der Allgemeinheit sein wird, — als Gegensatz zu dem Grundschaden der Gegenwart, der Trennung von Gott —, wird auch der Segen allgemein und unendlich sein. — Wir sehen: So nahe sich die Bedeutung des Terminus in v. 2 und in v. 9^b kommt, insofern als er beidemale nicht das Erkennen bezeichnet, sondern das Verhältnis zu Jahwe betrifft, verschieden ist sie doch: Dort bezeichnet er die religiöse Normalität als erfüllte menschliche Aufgabe, hier die Gottesgemeinschaft, die Verkehrsmöglichkeit mit Gott, als Gabe.¹

b. ידע als religiöse Funktion im allgemeinen.

Es begegnet, und zwar mit ausdrücklichem oder ohne weiteres zu ergänzendem Objekt 13 (zweimal) 5 19 69 98—289 89* (Emendation) (5 13?) — 33 6* (32 4*).² Der Sinn, in dem es Jesaja hauptsächlich verwendet, erhellt aufs beste aus der Tatsache, daß es in Parallele mit ראה bzw. שמע einerseits und בין andererseits zu begegnen pflegt; mit den Verben der sinnlichen Wahrnehmung 69 5 19, mit בין 69 (11 2* s. o.). Genauer ist das Verhältnis zwischen ראה, שמע u. ä. einerseits und ידע, הבין u. ä. andererseits das der Folge. Jene Verben bezeichnen die gleichsam sinnliche Wahrnehmung rein als solche, diese dagegen das daraus sich ergebende Verständnis (die seelische Wahrnehmung). Besonders deutlich wird das eben in 5 19 und 69 f. Nach der frechen Forderung der Leichtfertigen 5 19 wollen diese das Werk Jahwes sehen und also es erkennen (um es anzuerkennen). 69 f. bedeutet die Blendung der Augen und Verhärtung der Ohren die Unfähigkeit des Volkes, die Wahrnehmungen, die es äußerlich macht und machen muß, für ein eigentliches Verständnis der Dinge auszunutzen. Als normal ist dabei jedoch vorausgesetzt, daß aus dem Sehen der Augen und dem Hören der Ohren die Einsicht des Herzens, d. h. die innere Wahrnehmung, folgt. — Zwischen dem ängstlich gehaltenen v. 9 und dem erklärenden v. 10 ist eine gewisse Spannung: Dort sollen die Leute des Volks hören und sehen (ohne

¹ Vgl. Hos 2 22.

² Vom nichtreligiösen Erkennen 7 16 19 12* 29 15 (subj. Gott) 29 14* 5 13?

zu verstehen), hier dagegen blind und taub sein. Es ist klar, daß eben hier nicht mehr nur an die äußere Wahrnehmung gedacht ist, daß vielmehr ראה und שמע anders als v. 9 das bewußte innere Aufnehmen bezeichnen (= בין), und Augen wie Ohren nicht als sinnliche, sondern seelische (vgl. לבב) Organe gedacht sind. Zu 6 10 vgl. 29 18* 30 20 f.* und den Gebrauch von ראה, חזה in den nom. appell. רִאָה, חִזָה; zu 6 9 vgl. 29 13*. — ידע bezeichnet bei Jesaja die religiöse Wahrnehmung als solche und gehört der (immerhin praktisch-intellektuellen, aber doch eben) intellektuellen Sphäre an. Zweifeln könnte man nur in 13 und 28 9: 13 hinsichtlich חִתְבוֹן, ob es objektiv als Wahrnehmung oder subjektiv als Aufmerken zu verstehen ist, und im Zusammenhang damit hinsichtlich ידע, ob nicht die Empfindung der Dankbarkeit und Willigkeit, die jedenfalls als unmittelbare Folge des Erkennens gedacht ist, begrifflich in dem Ausdruck selbst enthalten ist. Unleugbar spielt die Bedeutung aus dem rein sinnlich-intellektuellen ins gemütlich-ethische hinüber. Die Wahrnehmung des Pflegers und der Pflege ist so unwillkürlich, daß schon eine bewußte Reaktion (vgl. v. 2 משעו בי) dazu gehört, sie zu unterlassen. Denn das stumpfe Vieh selbst nimmt wahr, worauf es ankommt. Andererseits zeigt doch das Objekt אֹמֶר בְּעֵלָיו, daß ידע rein intellektuell zu nehmen ist. Das Vieh nimmt die täglich und zur rechten Zeit wohlgefüllte Krippe wahr und erkennt daraus mit Dankbarkeit die Fürsorge des Herrn. Mit der Erwägung, woher es komme, daß die einzig normale Erkenntnis beim Vieh eintritt, bei Israel aber nicht — ein Willensmoment verhindert bei diesem die Erkenntnis —, verlassen wir bereits den Boden der rein sprachlichen Untersuchung.

28 9, wo allein bei Jesaja das nom. דעה absolut begegnet, steht שמועה parallel. Daß letzteres nicht Predigt oder Unterricht,¹ sondern „das Hören“ sc. des göttlichen Wortes, die (prophetische) Audition bedeutet, geht einerseits aus v. 7, andererseits aus v. 19 hervor. Dort, v. 7, sind Priester und Propheten genannt, dazu als Sache der Priester פְּלִילִיָה, als Sache der Propheten רִאָה. V. 9 bezieht sich deutlich darauf zurück, und während דעה die Priester angeht, ist mit שמועה, wie vorher mit רִאָה, die Funktion der Propheten bezeichnet: Vision und Audition sind hier nur verschiedene Worte für dieselbe Sache. V. 16—21 aber schildern Jahwes bevorstehende Tatmanifestation. Er wird mit Taten reden, nicht mehr wie vordem und wie gegenwärtig in Worten. Man wird dann also eine viel deutlichere Audition empfangen, aber dieses שמועה wird

¹ Wenn es sich um Jesajas Predigt und Jesajas Erkennen handelte, wären die Prädikate יבין und יורה pleonastisch; einfaches יין u. dgl. würde genügen.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 28. 1908.

רקדוּעָה sein, weil die Manifestation in Strafgericht besteht, die darin enthaltene Lektion also zu spät kommt und eine unfreiwillige, also wertlose, ist für die Trotzigen. — Dementsprechend, wie dem Sinn von שְׂמוּעָה, kommen wir nun auch dem von דָּעָה näher. Es kann nicht die richterliche Erkenntnis der Rechtslage sein, die den Richter gerecht urteilen läßt,¹ sondern es schließt wie שְׂמוּעָה eine Bezogenheit auf Jahwe in sich, die zum Gerichtüben fähig bzw. würdig macht. So wäre es die Erkenntnis der göttlichen Entscheidung, die der Priester als Stellvertreter der Gottheit eben zu geben hat? Indessen kann es nicht die Erkenntnis selbst, sondern analog der prophetischen Audition, die eine Funktion bezeichnet, nur das Suchen der Erkenntnis angeben. Wenn wir aber bedenken, daß den Priestern wie Propheten nach v. 7 f. 14 f. in erster Linie der sittlich-religiöse Ernst mangelt, daß sie in ein leichtfertiges Rauschleben versunken sich ihrer vornehmsten Pflichten ent schlagen und frech trotzen, wo sie drohend an diese erinnert werden, daß die Weisung (יִזְרָה)² und die Anleitung (יִבִּין), die sie nicht wollen, in Bestimmung der Schritte besteht, die sie gehorsam gehen sollen, so werden דָּעָה und שְׂמוּעָה doch ganz eigen beleuchtet. Sie haben beide zum Gegenstand den Gott, der in bestimmte Richtung weist, und vor dem vor allem Scheu nötig ist. Danach wäre speziell mit דָּעָה ein praktisches Verhalten bezeichnet, hinsichtlich der Kinder (v. 10 vgl. v. 13) die Willigkeit und Bereitschaft verbunden mit Vertrauen zu dem Leiter, hinsichtlich der Priester eben die religiöse Haltung, die sich in Gott einlebt, sich um ihn dienstfertig und willig kümmert und so denn auch in seinem Sinne richtet, d. h. mit der Gesinnung der Billigkeit und Rücksicht auf den Schwachen. Weil die Genannten diese שְׂמוּעָה und דָּעָה nicht haben, nicht gehorchen noch überhaupt inneren Zusammenhang mit Jahwe wollen, werden sie direkt אִנְשֵׁי לִצְוֹן genannt (v. 14 vgl. v. 22). Sie verachten Gott und glauben gegen die Verderbensmacht durch eigne Mittel genügend geschützt zu sein. Sie sind vom Geist der Selbstherrlichkeit und Irreligiosität beherrscht und wollen sich nicht mehr wie die Kinder gängeln lassen.³ — Nach dem Tenor des ganzen Stücks scheint also auch hier דָּעָה dasselbe zu bezeichnen, was יָדַע I Sam 2 12 und Hos 4 6 bezeichnet. Die Erkenntnis ist nicht ausgeschlossen, aber mit שְׂמוּעָה und דָּעָה wird weiter zurückgegriffen auf das sich Öffnen für und sich Beugen unter Gott, auf die ernste und innige

¹ Vgl. עֵצָה בִּינָה in Jes 11 2.

² Vgl. den Sinn von יִזְרָה als praktischer, richtunggebender Weisung.

³ Vgl. auch das hochmütig abweisende אִנְשֵׁי ו. 9. Die Propheten und Priester meinen, sie seien zum Herrschen und nicht zum Gehorchen da.

Gottbezogenheit. Und so läge also an einer unbezweifelten Jesaja-Stelle der Sinn des Wortes vor, den wir Jes 11 2 (und 19 21) gefunden zu haben meinen.

4. Bei Jeremia.

Erst bei diesem Propheten begegnet der Gebrauch von ידע c. obj. * — immer mit dem bestimmten Objekt * — wieder häufiger und zugleich indem der uns von Hosea her bekannte Sinn wieder deutlicher, ja so deutlich, wie nirgends sonst im AT, hervortritt. Der Rückweis auf Hosea liegt sehr nahe. Wir haben 2 8 4 22 9 2 5 10 25 22 16 31 34 9 23 (19 4) 24 7 zu betrachten. Wir nehmen die klareren Fälle vorweg:

2 8¹

lautet: הכתבים לא אמרו איה יהוה | ותפשי התורה לא ידעוני |
הרעים פשעו בי (הנביאים נבאו בנעל) | ואחרי לא יזעלו חלכו

In zwei parallel gestellten Doppelversen werden die beiden Kategorien der Priester, für die Gesetzespfleger nur ein besonderer Name ist, und der Propheten im Grunde einer und derselben Vergehung bezichtigt. Von den vier Prädikaten wird eines durch das andre beleuchtet, so hier für uns לא ידעוני durch seine Parallele איה יהוה in erster, durch בי פשעו und לא יזעלו חלכו in zweiter Linie. Die „Erkenntnis“ Jahwes ist gleichbedeutend mit einem nach ihm Fragen, ihm Nachgehen und Folgen ohne Wanken und Widerstreben. Die Seele dieser „Erkenntnis“ ist Respekt (איה יהוה), Gehorsam (בי פשעו) und Vertrauen (Jahwe vermag etwas, anders als die לא יזעלו חלכו).⁴ ROTHSTEINS Übersetzung bei KAUTZSCH⁵ fühlt das Richtige, an dem GIESEBRECHT, DUHM u. a.⁶

¹ 2 4—13 wird von DUHM jetzt dem Jeremia abgesprochen (vgl. den Komm.), ist aber sonst unbeanstandet geblieben. Ein Hauptgrund für DUHMs Urteil ist sein Mißverständnis von ידעני. Vgl. Anm. 6.

² Entweder איה ונביאים oder אחרי ונביאים muß weichen, da die Satzstruktur nicht dreifach, sondern zweifach ist. אחרי לא יזעלו חלכו ist unschön, ונביאים ist das positive Komplement zu ידעני. Der Glossator von ונביאים vermied die Erwähnung der Propheten gemäß der gewohnten Zusammenstellung von Priestern und Propheten (vgl. Jes 28 9). Ich halte dafür, daß ונביאים für הרעים zu lesen ist, und daß die Propheten als Berater der (nicht genannten) Politiker gedacht sind.

³ Zur Sinnesverwandtschaft von פשע und חלך אחרי, פשע u. o. S. 124.

⁴ Vgl. außer v. 11 besonders v. 5 f. Auch hier wird אחרי ונביאים mit einander verknüpft. Erkenntnis fehlte auch den Vätern nicht (v. 6). Die einzige Erklärung für ihren Götzendienst wäre also eine Fehlerhaftigkeit ihres angestammten Gottes (v. 5 vgl. v. 10 f.).

⁵ „wollten nichts von mir wissen“.

⁶ Gies. sieht i. allg. richtig, daß v. 8 auf „Abfall von Jahwe und Abkehr von seinem Willen“ klagt, und daß die Priester „sich um Jahwe nicht kümmern“, deutet aber ידע selbst nicht so. DUHM geht ganz irre, wenn er mit Hinweis auf Hos 4 6 meint, die Schriftgelehrten kennen die Thora nicht.

vorübergehen. Wie wenig es hier an Erkenntnis, wie sehr aber an Willen und Gesinnung mangelt, zeigen die Propheten,¹ die abtrünnig werden müssen, um andren folgen zu können, und die Priester,² die sich mit der (geschriebenen) Thora berufsmäßig befassen, also den Willen Jahwes kennen, aber sich nicht danach richten, sich von ihm nicht überwältigen lassen. Blicke noch irgend ein Zweifel, so würde er beim Blick auf den Zusammenhang von v. 8 mit v. 5 ff. gänzlich schwinden. Das Verhalten des Volkes ist von Anbeginn das gleiche gewesen, das Verhalten der Väter zur Zeit der Eroberung Kanaans setzt sich dauernd fort. Auch diese, obwohl sich Jahwe durch die Befreiung aus Ägypten, Versorgung in der Wüste und Schenkung Kanaans ihnen als Wohltäter kundgetan hatte (v. 6 f.), haben sich von ihm entfernt (רחקו מעלי), sind dem Nichtigen nachgegangen (וילכו אחרי ההבל) und haben nicht nach ihm gefragt (לא שאלו).³ Dieses „Nichterkennen“ Jahwes, den sie doch als untadlig erkannt haben und anerkennen müssen (v. 5), ist durch und durch Gemüts- und Willenssache, es ist Undankbarkeit, Treulosigkeit, Befleckung und Frevel. Der Sache nach erinnert Jer 21–13 an Am 29 ff., nach Gedankenkreis, Stil und Terminologie aber ist es ganz von Hosea beeinflusst. Ebenfalls in hoseanischen Bahnen geht

91–5.⁴

Die sittliche Verderbtheit und Verlogenheit des Volkes wird (v. 2 vgl. v. 5) auf ein „Nicht-erkannt haben“ Jahwes zurückgeführt.⁵ Wäre gemeint, daß die Leute Gottes Wesen und Willen nicht erkannt haben, so würde das ohne Frage die Entartung gewissermaßen entschuldigen. Der Prophet denkt aber augenscheinlich nicht daran, die Wucht seiner Anklage irgendwie zu mindern. Sondern die Leute sind ihm im Grunde Ehebrecher und Treulose mit Bewußtsein. Der Gedanke ist vielmehr, da ein Erkenntnismangel nicht gelten gelassen wird, daß in der Unzuverlässigkeit gegenüber den Menschen die Unzuverlässigkeit gegenüber Jahwe zur Erscheinung kommt und ihre Früchte trägt, daß der sittlich-sozialen Schuld eine viel größere sittlich-religiöse Schuld zu Grunde liegt: Mich haben sie treulos verlassen, so ist denn auch sonst ihr ganzes Wesen Treulosigkeit und Unzuverlässigkeit; im Verkehr mit mir haben sie betrogen, so denn auch im Verkehr mit den Mitmenschen. Eben dieses treulose sich Entfernen und sich Entziehen von Gott wird durch לא ידעו v. 2 bezeichnet und als Folge nicht von Unkenntnis, sondern von Widerstreben durch מאנו דעת אחותי v. 5 hingestellt. Ehebrecherisch weigern sie

¹ Vgl. Am 311 f. Jes 287 ff. 3010 ff. u. a.² Vgl. Hos 46 I Sam 211.³ Vgl. auch v. 13.⁴ Unbezweifeltes jeremianisches Gut.⁵ Vgl. Hos 41–2.

Gott den Verkehr, die Treue. So handelt denn auch Jahwe an ihnen nach dem ius talionis, wenn er sein Volk verläßt und von ihnen weggeht (v. 1). Die Ausdrücke הָלַךְ מֵאֲתָם וְעוֹב לא ידע bezeichnen dieselbe Sache wie לא ידע. Auch

10 25¹

kann von einem intellektuellen Sinn des Wortes keine Rede sein. Denn analog steht dem לא ידעוּ der Satz לא קראו, der den praktischen Kultus angibt. Jene wie diese Unterlassung ist geeignet, unmittelbar den göttlichen Grimm zu wecken, jene wie diese ist also nicht intellektueller, sondern sittlich-persönlicher Art. Es fragt sich nur, ob ידע hier das objektive Grundverhältnis (DUHM: Das Freundschafts- und Rechtsverhältnis zu Jahwe) oder die subjektive Betätigung innerhalb dieses Verhältnisses, das sich Kümern um Jahwe (GIESEBRECHT), das wissen Wollen von Jahwe (ROTHSTEIN bei KAUTZSCH), den Dienst und Gehorsam bezeichnet. Nur in ersterem Fall ist die Ethik der Stelle für unser Empfinden anstößig. V. 25^b legt allerdings nahe, ידע subjektiv zu fassen. Die Völker haben sich durch die Verwüstung des Landes als solche erwiesen, die das Gegenteil von Freundschaft und Verehrung Jahwes leisten wollen.

22 16

muß uns in besonderem Maße für unsre Untersuchung willkommen sein, weil hier gewissermaßen eine Begriffsbestimmung des Wortes ידע gegeben wird: Im Gegensatz zu Jojakim hat sein Vater Josia — das wird jenem vorgehalten — für seine Person bescheiden gelebt, dafür aber den Bedrückten und Armen königliche Milde und Gerechtigkeit bewiesen. Und davon heißt es nun: הֲלֹא־דָעָה הָרַעַת אֲתִי נְאֻמִּי. Eine solche Gleichsetzung von דָעַת und sittlich-sozialem Handeln wäre nicht möglich, wenn ידע die Erkenntnis Jahwes, d. h. seines Wesens und Willens bezeichnete; denn diese wäre etwas dem erwähnten Handeln logisch und zeitlich Voraufgehendes, nicht aber in diesem selbst beschlossen. Vielmehr bezeichnet הָרַעַת אֲתִי den ernstlichen, wirklichen Umgang mit Jahwe. Und die Meinung ist: Wer mit mir wirklich umgeht, nach mir fragt und meiner wartet, der kann nicht anders als meiner Gesinnung entsprechend handeln. Die Gottgebundenheit ist die Seele der Sittlichkeit, und die Sittlichkeit, nicht äußerliche Verehrung, ist der genuine Erweis religiöser Normalität. Und Jojakim selbst sollte — die rhetorische Frage beweist es — das wissen.² Das Erbe der Prophetie des Amos, Hosea, Jesaja und Micha

¹ 10 23—25 ist nach DUHM (Komm. S. 105) Lesefrucht von einem nachexilischen Juden, wird jedoch sonst für jeremianisches Gut gehalten.

² Darum ist DUHMs Erläuterung (Komm. S. 175) falsch: „Das (Verhalten beider

ist hier unerkennbar.¹ — In einem eigentümlichen Zwiellicht, wie es auch in der Weisheitsliteratur herrscht², steht ידע

4 22.³

Auch erinnern die termini מלל und סכל und נבון, סכל und חכם durchaus an jene Literatur. Speziell סכל (vgl. 5 21) begegnet nur noch in Koheleth. Das Zwiellicht ist dasselbe, das für die Begriffe des מלל und סכל und deren Gegensätze besteht, da sie den Unverständigen, Törichten nach unserem Sinne und zugleich den Widersetzlichen, Aufsässigen, ihre Gegensätze aber die Verbindung von einsichtigem und frommem Wesen bezeichnen. Im einzelnen läßt der Ausdruck בנים סכלים wie לא נבונים unwillkürlich an Jes 1 2—4 Hos 11 3 denken. In den fraglichen termini ist nun aber der Widerstand (bzw. die Willigkeit) das prius, der Unverstand (die Einsicht) aber das posterius, wie wir oben sahen. Oder m. a. W. die Seele des Unverstands ist der Widerstand gegen Gott. Es steht zu vermuten, daß eben dies in לא ידעו ausgedrückt ist; um so mehr, als die LXX für ידעו bieten, und als in der für 4 22 sehr wichtigen Parallelstelle 5 21 ff. die Frage האמותי לא-תיראו נאמ-ידעו begegnet. Der Möglichkeiten, wie wir uns die Übersetzung der LXX in 4 22 erklären sollen (als auf Lesart oder Exegese beruhend, ob durch 5 22 beeinflusst oder nicht?), sind manche. Für unsern Zweck genügt, daß ידע 4 22 und ירא nicht nur graphisch, sondern dem Sinne nach große Ähnlichkeit haben. Die Furcht (bzw. * דעת = das sich Kümmeren um Jahwe) ist die Wurzel und die Seele der Weisheit und Einsicht. Nach 5 21 ff. hat das Volk Augen und Ohren, kann sehen und hören, aber es will nicht, weil es einen störrischen und aufrührerischen Sinn hat. Es weiß (v. 24), daß Jahwe um seiner Wohltaten willen den Dienst und Gehorsam des Volkes zu beanspruchen hat, fürchtet ihn aber doch nicht und verweigert den Dienst u. s. f. — 4 22 ist ידע zweimal gebraucht, v. ^b analog חכם für die

gegenüber den Untertanen) kommt daher, daß Josia wußte, wie Jahwe es haben will, Jojakim weiß es nicht“. Freilich weiß er es, aber, wie sogleich v. 17 hervorhebt, sein Trieb, sein Auge und Herz, sind anders gerichtet; er ist Egoist und gibt darum den ihm wohlbekannten religiös-sittlichen Impulsen keine Folge. Wie eine intellektuelle Fassung von דעת im dunkeln tappt, zeigt GIESEBRECHT (S. 122) mit seiner Notiz: „Die letzte Frage weist vielleicht direkt auf die Szenen, wo Salomo sich Weisheit von Jahwe zum Richten des Volks erbittet“. Abgesehen davon, daß die Cedernholzbauten Jojakims durchaus nicht zwingen, von Josia abzusehen und in Salomo den „Vater Jojakims“ zu erkennen, ist die Weisheit, die Salomo erbittet, doch nicht Jahwe-Erkenntnis, sondern Regentenweisheit. Was dem דעת אמי entspräche, wäre die Demut, mit der S. um ein gehorsames Herz bittet, und die Bereitschaft zum Gehorsam selbst.

¹ Beleuchte von hier aus Hos 4 1 6 6 Jes 11 2 28 9.

² S. u. S. 140 f.

³ Von DUHM als Einschub des Bearbeiters genommen, sonst bisher unbeachtet.

praktische Fertigkeit, das Können.¹ Das Können beruht aber auf dem fleißigen Umgehen mit dem Gegenstand des Könnens. Auch von hier aus bestätigt sich der Sinn von ידע in unsrem Satz: Sie verstehen sich nicht auf Jahwe, gehen nicht mit ihm um, obgleich sie als Söhne mit ihm verbunden, an ihn gebunden sind.

31 34²

kann als Sammelstelle des prophetischen Begriffs von ידע bezeichnet werden und wirft eine Fülle von Licht auf diesen. Freilich scheint es zunächst gerade unvermeidlich, daß man ידע hier als erkennen auffaßt. Die Erkenntnis Jahwes braucht nicht gelehrt zu werden, sondern wird unmittelbarer innerer Besitz des Kleinsten wie des Größten sein. Jahwes Gesetz ist in ihr Inneres geschrieben. Daß dies jedoch keineswegs die Meinung ist, lehrt vor allem der nachfolgende Begründungssatz: כִּי אִמְלַח לְעֵינֵיכֶם וְלִחְטָאתֵיכֶם לֹא אֶזְכֹּר־עוֹד. Einerseits ist Jahwes Sündenvergebung als Ursache von Erkenntnis Jahwes — Erkenntnis Jahwes überhaupt, nicht etwa speziell als eines gnädigen und barmherzigen — viel zu eng. Es müßte Jahwes Handeln im allgemeinen, sein Umgang mit dem Volk als solcher genannt sein. Andererseits ist die nächste Folge von Sündenvergebung die Möglichkeit des Verkehrs mit Jahwe, des ungehinderten Nahens zu ihm.³ Und eben diese, das Hauptstück der neuen Heilszeit (vgl. Hos 2 22 Jes 11 10), der innere Kern der neuen Einheit zwischen Jahwe und Volk, ist mit יָדְעוּ אֹתִי gemeint. Niemand wird mehr Anleitung und Belehrung nötig haben, wie er mit Jahwe richtig umzugehen hat, da der Verkehr mit Jahwe ein unmittelbarer Besitz von jedermann sein wird. Das Gesetz als von außen kommende Anleitung zum Verkehr mit Gott wird unnötig sein, weil jeder in seiner unmittelbaren Gemeinschaft mit Jahwe auch ohne weiteres die Weisung besitzt, wie er ihm dienen soll. Das korrekte Verhältnis zwischen Menschen und Jahwe schafft selbst den korrekten Verkehr. Wir finden hier דַּעַת als Jahweverkehr in Verschmelzung beider Gesichtspunkte, der

¹ Vgl. GIESEBRECHT, Komm. S. 27: „ידע“ 2^o entspricht unserem „verstehen“ in der Bedeutung „können“.

² 31 27—40 besteht nach DUHM aus Zusätzen im Ergänzestil. Die Gründe, die ihn speziell v. 31—34 ausscheiden lassen, erscheinen in meiner obigen Besprechung als nichtig.

³ GIESEBRECHT bemerkt zutreffend: „Die letzten Worte des Verses zeigen, daß dieses nahe Verhältnis Gottes zu Israel wirklich eintreten kann, weil das einzige Hindernis, das ihm entgegenstand, die Sünde des Volkes, in Zukunft beseitigt sein wird. Jahwe vergiebt die Sünde und kann demnach dem gereinigten Volke unmittelbar nahe treten.“ Den Sinn von ידע hat G. dennoch nicht erkannt.

Gabe und der Aufgabe. Er beruht auf der rechten Herzensverfassung des Menschen und ist insofern menschliche Aufgabe. Und doch wieder ist es Jahwe, der das Innere, das Herz, in die rechte Verfassung bringt. Und so können und wollen die Menschen, was sie sollen. Die ethische und religiöse Betrachtung läuft hier zusammen und führt uns zu einem Höhepunkt des atl. Prophetismus überhaupt. Der Gegensatz der prophetischen gegen die deuteronomische Religionsauffassung, den DUHM für echtjeremianische Äußerungen fordert, aber hier nicht finden kann, ist klar vorliegend. Ebenso spricht sich hier das Verlangen „nach einer höheren Art von Religion“ deutlich aus. Was hier in Aussicht gestellt wird, ist weit mehr als das Dtn 6 6–8 30 11 ff. Ausgesprochene. Dort wird das (äußere) Gesetz dem Herzen, der gemütvollen Erfassung, nahe gebracht; hier aber wird alles (äußere) Gesetz hinfällig, weil die rechte Herzensstellung gegenüber Jahwe und der lebendig-freie Umgang mit ihm ein inneres Gesetz im Gefolge hat. Speziell in bezug auf v. 34 bemerkt DUHM: „Ein neuer, höherer Gedanke (gegenüber Dtn 6 6 ff. vgl. Ps 119 119) läge nur dann in v. 34, wenn gesagt wäre, daß jeder Einzelne ein inneres Verhältnis zu Jahwe, einen unmittelbaren Verkehr mit Gott haben solle“. Das ist in der Tat der Fall, wie wir sahen, sobald man *וְיָ* richtig auslegt. Und diese Auslegung enthebt dann auch der für DUHM bestehenden Notwendigkeit, 31 31–34 dem Jeremia abzusprechen.

9 23¹

steht dem Gedankenkreis nach unter den bereits behandelten Stellen 4 22 am nächsten. Nach der geltenden Auffassung wird die Erkenntnis Jahwes als berechtigter Gegenstand des Rühmens der menschlichen Weisheit, Stärke und Reichumsfülle gegenüber gestellt, und nach überwiegender Auslegung expliziert *כִּי אֱמִי וְנִי* das Objekt *אֱמִי*. Der als Explikation genommene *כִּי*-Satz erinnert freilich an die typische hesekielische Phrase „*וַיֵּדַע כִּי אֱמִי*“ u. ä., ist aber doch nicht unmerklich verschieden (beachte besonders *אֱמִי*). Es läßt sich wohl darüber nachdenken, ob *הַכֹּל וַיֵּדַע* *אֱמִי* einerseits und *כִּי אֱמִי וְנִי* andererseits von vornherein zusammengehört haben. *כִּי* wird auch kausal gefaßt. Nehmen wir nun *וַיֵּדַע אֱמִי* als Kennen Jahwes (eigentlich Erkennen Jahwes), so ist es als Gegensatz zu Weisheit, Kraft und Reichtum des Menschen und als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens („denn an diesen, die weise sind und mich erkennen, bzw. an diesen Dingen: weise Sein und mich Erkennen, habe ich Wohl-

¹ V. 22–25 sind nach GRAF, KUENEN, DUHM u. a. unecht; GIESENBRECHT will sie halten.

gefallen¹⁾ immerhin angängig. Dennoch ist die ganze Gedankenverbindung ziemlich lose und matt. GIESEBRECHT konstruiert: „Wer Jahwe als Herrscher auf Erden erkennt, wird ihm auch gehorsam sein, darum hat Jahwe Wohlgefallen an solchen (אלה), die ihn recht erkennen. Und wer das Wohlgefallen des wahren Gottes genießt, hat den triftigsten Grund sich zu rühmen.“ Recht befriedigen wird das niemanden. Vor allem wird hier in dem richtigen Gefühl, daß die Erkenntnis Jahwes als solche doch nicht direkt Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, als eigentliches Objekt des Wohlgefallens etwas eingeschoben, wovon im Text nichts verlautet: Gehorsam gegen den Herrschergott. Hingegen wird השכל אֱלֹהִים sowohl als Gegensatz zu menschlicher Weisheit, Kraft und Besitzesfülle wie als Gegenstand von Jahwes Wohlgefallen sofort klar und lebendig, wenn wir die im Umgang und Zusammenhalten mit Jahwe bestehende fromme Weisheit (ἐν δὲ αὐτοῦ) ausgedrückt finden. Der Irreligiöse, der Tor pocht auf seine eigne Weisheit, Kraft und Fülle, der Fromme hält sich an Jahwe, der ihm zur Weisheit, Kraft und zum Reichtum seines Lebens wird, und ist darum wahrhaft verständig (השכל). An solcher Jahwe zu Ehren bringenden, ihm ergebenen Gesinnung hat zugleich Jahwe sein Wohlgefallen. Auch der Zwischensatz כִּי אֱלֹהִים יִדְעֵנִי findet leicht und zwanglos seinen Platz im Gedankenzusammenhang: darin, daß Jahwe Huldgesinnung, Recht und Gerechtigkeit auf Erden (also auch als Tun der Menschen) wirkt, zeigt er sich als Quell von Weisheit, Kraft und Reichtum. Möglich ist allerdings auch, daß Mißverständnis des ידע אֱלֹהִים den Satz als Explikationsversuch nachgetragen hat. Denn die Aufeinanderfolge zweier Begründungssätze ist stilistisch nicht schön.

247¹

wieder ist mit 31 31–34 zusammenzuhalten.² Hier wird, als Voraussetzung eines neuen, völligen Zugehörigkeitsverhältnisses zwischen Jahwe und Volk, einerseits die Begabung mit einem Herzen, „mich zu erkennen“, andererseits (כִּי konditional oder kausal gefaßt) die völlige Herzensbekehrung zu Jahwe angegeben. Es fragt sich, in welche Beziehung beides zu einander zu bringen ist. GIESEBRECHT meint: „die rechte Erkenntnis Jahwes, cf. 9 33, und seiner wahren Gottheit, muß die innerliche Umkehr bewirken.“ Aber die Herzensbeschaffenheit, auf die es ankommt, ist nicht Folge, sondern Voraussetzung des דַּעַת אֱלֹהִים, und als erste Bedingung

¹ C. 24 ist nach DUHM „in der Prosa der Ergänzungen“ zu einer Zeit der Judenschaft geschrieben, wo diese gespalten war; nach GIESEBRECHT stammt es von Jeremia.

² Nach dem Gedanken der wahren Herzensbekehrung sowie der Einheit von Gott und Volk.

erscheint ein Herz geneigt und fähig לדעת אתי, von Jahwe geschenkt.¹ Ein und dasselbe Herz, das Jahwe „erkennt“, treibt aber auch zur Bekehrung zu Jahwe. M. a. W. * דעת und * אל- treten nebeneinander. Die Bekehrung ist ein Stück, der Anfang des * דעת, d. h. des Verkehrs mit Jahwe, wie er sein soll. Bei dieser Auffassung muß dann freilich * אני יהוה kausal genommen oder wie 9 23 * אני ונר als Nachtrag aus Mißverständnis genommen werden.

194²

endlich begegnet ידע ganz in der Weise wie Dtn 13 37. Vgl. überhaupt IA 3, b und Jer 9 15.

Ergebnis: In den behandelten Stellen (abgesehen von 194) zeigt ידע den ethisch-religiösen Sinn, den wir von Hosea her kennen und den es noch in der Weisheitsliteratur (vgl. Jer 4 22 9 23) nicht verleugnet. Angesichts dieses Befundes ist es von untergeordneter Bedeutung, wie wir den beanstandeten Stellen literargeschichtlich gegenüberstehen. Jeremia wie die jeremianische Literatur gebraucht * ידע im prägnanten prophetischen Sinne.³

5. Bei Deuteriojesaja.

Mit ausdrücklichem Objekt begegnet ידע nur

45 4 5.

V. 3 wie v. 6 begegnet ידע mit Satzobjekt in der bekannten hesekielischen Phrase als erkennen. Es ist daher recht zweifelhaft, daß der Sinn in v. 4 5 ein anderer sein sollte. Dennoch ist wohl zu beachten, abgesehen von dem Unterschied des Satz- und des Person-Objekts, daß Jahwes Handeln an Cyrus, von dem hier mit בשמך אכנך und ואקרא לך בשמך und ואמר לך בשמך die Rede ist, ein דעת כורש im prägnanten Sinne ist (vgl. Ex 33 12 17, Am 3 2 u. s. und oben S. 32 ff.). Nach der Gegenüberstellung von Jahwe und Cyrus, die vorzuliegen scheint, hat Jahwe zu Cyrus Beziehung gewonnen, lange bevor und ohne daß dieser zu Jahwe Beziehung gewonnen hätte, hat Jahwe an Cyrus gehandelt, ohne daß doch dieser an ihm gehandelt hätte. M. a. W. * ידעתי ולא dürfte heißen: ohne daß du mit mir zu tun gehabt, mir gedient, mich verehrt hättest sc. wie

¹ Man kann לב in einem und demselben Satze nicht erst—Einsicht, dann—Gemüt fassen, wie ROTHSTEIN (b. KAUTZSCH).

² 19 3—9 nach GIESEBRECHT vom Bearbeiter, 19 1—20 6 nach DUHM ein Werk der Ergänz.

³ In der „dem Bearbeiter“ zugehörigen Stelle 10 14 (= 51 17) begegnet ידע im Sinne, wie es scheint, von Einsicht bzw. Verständnis.

die, die ich sonst ausrüste und bevorzuge.¹ Nehmen wir die Gegenwart des Propheten, in der die Worte an Cyrus gesprochen werden, so kennt Cyrus Jahwe auch jetzt noch nicht, sondern dient ihm bzw. seinen Zwecken unbewußt, weshalb Jahwe sich ja auch müht, ihn über seine Einzigkeit und Allmacht zu belehren; aber Cyrus dient jetzt tatsächlich Jahwe (vgl. v. 1). Betont wird durch die angeführten Worte, daß Jahwe diesen Dienst von langer Hand vorgesehen und veranlaßt habe. Er hat Cyrus bei der Rechten ergriffen, damit Cyrus zu seiner Verfügung sei. Also auch hier der Wechselverkehr: Jahwe erwählt den Menschen, und dieser dient ihm.

Aus dem Zusammenhang zu ergänzen (grammatisch oder logisch) ist das Objekt in 40 14 44 8 19 25 47 10 53 11. Während דעת in 44 19 25 47 10 rein intellektuellen Sinn (= Weisheit, Einsicht) hat, ohne daß Gott als Objekt gedacht wäre, 44 8 aber vom Kennengelernt, Erlebt haben Jahwes als einzigen Felsens spricht, kommt ein anderer Sinn des Wortes in 40 14 53 11 in Frage. In 40 14 nämlich legt die parallele Stellung von דעת וילמדו בארה משפט und וילמדו בארה משפט eine synonyme Bedeutung von דעת und ארה nahe. Wie letzteres würde auch ersteres das rechtmäßige Verhalten Jahwes gegenüber seiner Schöpfung bezeichnen. Dann gehört 40 14 unter I B, 1 (S. 32 ff.).

53 11

heißt es: ברעתו יצדיק צדיק עבדי לרבים. Von einer Erkenntnis, die der Knecht Jahwes gemacht hätte, ist in c. 53 nirgends die Rede. Auch ist ohne reichliche Mittelgedanken nicht durchsichtig, wie die Erkenntnis des Knechtes zur Gerechtmachung vieler führt. Wohl aber ist von seinem Strafleiden die Rede (v. 1–3), das er für andre (v. 4–6) und willig (v. 7) getragen hat, also von Zweck und Art seines Strafleidens. ברעתו könnte sich danach auf das Strafleiden beziehen und die Erfahrung, das Erleben dieses Leidens bezeichnen. Doch dürfte das Objekt dann kaum fehlen. Wie aber, wenn das absolute דעת, wie in der Weisheitsliteratur, die Frömmigkeit, das korrekte Verhalten gegenüber Jahwe, bezeichnete? Nach dem Sinn des Ganzen macht dieses allein den Knecht Jahwes als rechten Knecht Jahwes fähig, für andre einzutreten. ברעתו deckt sich dann mit יצדיק und macht dies nach יצדיק verdächtige Wort überflüssig.²

6. Bei Hesekiel

ist ידע durchaus die der Manifestation Jahwes entsprechende Erkenntnis. Vgl. die einschlägigen Stellen 20 5 9 35 11 38 16 23 und dazu Ex 6 3 (Pl).

¹ Vgl. DILLMANN z. d. St. (Komm. S. 409): „ohne daß du mich kanntest und also auch verehrtest.“

² Vgl. Jer 12 1–3.

In dem noch verbleibenden Rest einschlägiger Stellen (die hier unbesprochen bleiben) begegnet ער c. obj. Gott außer Dan 11 38 nur in dem Sinne: zu tun haben mit, wissen wollen von, verehren, dienen, sich halten an. Vgl. besonders Ps 73 22 (23) 79 6 Hi 24 1 Dan 11 32 Prv 3 6. Es ist das ein Zeichen, wie zäh sich der prägnante Sinn von ער auch späterhin erhalten hat. Wir finden ihn noch im NT. beim hellenistischen γινώσκω. Und nur, wenn wir das recht beachten, werden wir dem eigentümlichen Sinne wichtiger ntl. Stellen gerecht. Vgl. besonders Joh 1 10 10 14f. 16 3 17 3 I Kor 8 3 Gal 4 9 II Tim 2 19 Hebr 8 11 13 23 I Joh 2 3 4 8 Röm 7 15 Mt 1 25 Lk 1 34 II Kor 6 6 u. s. f. Auch hier begegnen alle Schattierungen des Begriffs (lieben, erwählen, anerkennen usw.). Man begreift von hier aus u. a. die enge Verbindung von γνῶσις und ζῶν in der johanneischen Theologie und in der „Gnosis“.

B. Der Begriff des absolut gebrauchten ער in der Weisheitsliteratur.

Wirklich absolut gebraucht¹ und in spezieller Prägung begegnet ער ganz überwiegend und außerordentlich häufig in der Weisheitsliteratur.² Es bezeichnet hier fraglos die Erkenntnis, die das göttliche Walten, das menschliche Schicksal, Himmel und Erde, In- und Umwelt, Natur und Menschenleben zu erforschen trachtet.³ Aber es kann auch nicht verkannt werden, daß dieses Weisheits- und Erkenntnisstreben praktisch gerichtet ist. Im platten Sinne von Bildung und Wissen als solchem begegnet der Ausdruck nur Dan 1 4 17 12 4. Was aber noch viel wichtiger ist und wodurch sich dieses ער von der griechischen praktischen Philosophie der Stoa und Epikurs im Grunde unterscheidet: die Weisheit und Erkenntnis, die man erstrebt, ist nicht nur von Lebenserfahrung abhängig, sondern von der sittlichen und religiösen Lebenshaltung. Sie ist praktisch und zwar religiös-sittlich bedingt.⁴ Von einer um Gott unbekümmerten Weisheit wird ער und חכמה nur zwei Mal (Jes 44 25 47 10) gebraucht. Und dieser Weisheit wird dort von Gott ein Ende bereitet, sie gilt letztlich

¹ Die absolute Stellung ist nur scheinbar, das Objekt leicht zu ergänzen z. B. in Dtn 4 22 19 4 Jos 20 3 5 Ps 73 11 139 6 I Sam 2 3 Jes 5 13 44 8.

² Über 30 Mal in den Proverbien, etwa 15 Mal bei Hiob und etwa 8 Mal in Koheleth.

³ Der Ausdruck steht parallel (und synonym) zu השכיל Jer 3 15 (Prv 21 11), תבונה Jes 44 19 Prv 2 6 17 7 (vgl. 8 9 15 14 18 15 23 12 14 6), מוסר Prv 1 4 5 2 8 12, חכמה Prv 24 5 2 10 Jes 33 6 II Chr 1 10 11 12 Koh 1 18 2 16 9 10 1 16 2 21 (vgl. Prv 10 24 12 23 14 18 15 17 21 11 Koh 7 12), מלכות Prv 22 20.

⁴ während umgekehrt für Zeno das wissenschaftliche Erkennen die unerlässliche Bedingung des sittlichen Handelns ist.

nichts. Im übrigen behauptet sich die eigenartige Grundstimmung und Bestimmtheit des israelitisch-jüdischen Geistes in der nachdrücklichen Betonung des Zusammenhangs von Weisheit und Gottesfurcht: die Furcht Gottes ist des Erkennens Anfang (Prv 1 7) und der Weisheit Anfang (Prv 9 10 Ps 111 10), das ist der Grund-Satz der atl. Weisheit. Daher keine Erkenntnis und Weisheit ohne Zucht (Prv 1 4 (vgl. 3) 8 10 12 1 19 25—27 Jes 32 6—8 33 6). Der Gottlose ist ein Tor, und der Tor ist im Grundwesen gottlos, widergöttlich (Prv 1 22 29 22 12 14 6 29 7 Hi 36 12?). Ja, die Frömmigkeit und Zucht treten zur Weisheit und Erkenntnis nicht nur in Parallele wie Ursache zu Wirkung und Bedingung zu Folge, sondern auch die „Erkenntnis“ selbst gewinnt den Sinn von Demut vor Gott, Gottesfurcht. Prv 9 10 heißt es תחלת חכמה יראת * | ודעת קדשים בינה. Deutlich ist hier, wie die Gottesfurcht Voraussetzung der Weisheit, so (parallel) die „Erkenntnis“ des Heiligen, d. h. die bewußte, wache Beugung vor dem, der von allem menschlich Profanen weitab ist, Voraussetzung der Einsicht. Und wie hier דעת und יראת * fast als Synonyme auftreten, so scheint es auch Prv 1 29 Jes 33 6 (דעת und יראת *) und Prv 12 1 (דעת und מוסר) der Fall. Die „Erkenntnis“ wird geliebt oder gehaßt, gesucht oder verabscheut wie etwas sittlich eben sehr Differentes, wie die Frömmigkeit, Zucht und Gottesfurcht selbst (Prv 1 22 29 12 1). In diesen Fällen aber erscheint die göttliche Person als das nächstliegende zu ergänzende Objekt.

Danach liegt es nahe, in der Haltung der Weisheitsliteratur die kraftvolle Nachwirkung der religiösen Blütezeit Israels zu erkennen. In דעת ist das Intellektuelle und Sittlich-Religiöse einen einzigartigen Bund eingegangen. Rein formal ist ידע nach der intellektuellen Seite entwickelt und somit verengt, sachlich empfindet man konservativ und stellt das aus dem Ausdruck herausgesetzte Begriffsmoment der יראת * und des מוסר ausdrücklich daneben. Die eben angedeutete Entwicklung des Begriffs läßt sich freilich in Bezug auf das objektlose דעת nicht nachweisen, da dies in der prophetischen Literatur zu vereinzelt begegnet¹ und, wie kaum anders zu erwarten, in seinem Sinn mehrdeutig ist.

¹ Hos 4 6 Jes (5 13?) 28 9 33 6 Jer 10 14 51 17 Jes 40 14 44 19 53 11 44 25 47 10 Mal 2 7.

Stellenverzeichnis.

A. bedeutet Anmerkung.

| | | | |
|---------------------------|-------------------------|---------------------------|--------------------------|
| Gen 2 19f. 33 | Dtn 23 13 23 | Jes 5 13 128 u. A. | Jes 63 16 30 38 39 17 39 |
| 3 5 23 | 28 33 36 29 64 29 40 | 140 A. 141 A. 19 26 | 64 1 25 28 |
| 4 1 25 31 | 29 5 23 15 23 25 40 | 128 | 66 14 26 |
| 18 19 32 37 A. 38 f. | 30 11 ff. 136 | 6 6 ff. 38 8 38 9 f. | Jer 1 5 38 u. A. 39 |
| 19 8 31 | 32 17 40 | 128 f. | 6 ff. 27 A. 38 A. 7 38 |
| 20 7 23 | 33 9 29 f. | 8 4 27 A. 9 128 11 | 21—13 131 A. 132 f. |
| 25 27 27 | 34 10 36 39 | 38 A. 19 26 A. | 131 A. 132 8 117 A. |
| 29 5 29 | Jos 20 3 5 140 A. | 9 8 25 f. 128 | 131 f. 10 f. 131 A. |
| 32 31 37 | 23 14 23 | 11 1—9 126 A. 127 f. | 3 15 140 A. 13 27 |
| 34 2 ff. 31 | 24 31 26 | 2 126 f. 128 130 A. | 4 22 27 A. 134 f. 136 |
| 38 9 23 | Jdc 2 10 40 | 134 A. 3 127 A. 4 f. | 138 |
| 38 26 31 | 3 17 26 | 127 9 ^b 127 f. | 5 4 f. 28 A. 122 A. |
| 39 6 8 27 | 11 39 31 | 12 4 f. 26 A. | 21 ff. 134 |
| 41 17 25 31 | 18 14 23 | 19 3 26 A. 12 128 A. | 6 15 27 A. 27 28 |
| 41 31 25 | 21 11 f. 31 u. A. | 19—22 126 A. 21 26 | 8 7 28 u. A. 122 A. |
| 44 15 23 | I Sam 1 19 31 | 40 126 | 12 27 A. |
| Ex 1 8 29 | 2 3 140 A. 12 41 110 | 28 7 f. 129 f. 132 A. | 9 1—5 132 f. 15 29 |
| 3 f. (bes. 3 10 f.) 33 A. | 130 132 A. | 9 128 129 f. 131 A. | 138 22—25 136 A. |
| 38 | 37 40 | 134 A. 141 A. 10 13 | 23 136 f. 138 |
| 5 2 39 | 10 11 29 | 14 f. 22 130 16—21 | 10 14 138 A. 141 A. |
| 6 3 40 139 20 f. 38 A. | 14 12 25 | 129 f. | 23—25 133 A. 25 133 |
| 22 15 31 | 15 22 113 A. | 29 12 27 13 129 15 | 12 1—3 37 3 37 39 |
| 23 9 25 | 16 16 18 27 | 29 A. 128 A. 18 129 | 14 18 26 |
| 33 5 23 11 37 A. 12 | 25 17 23 | 24 26 128 A. | 15 14 26 15 23 |
| 17 30 32 38 u. A. | II Sam 2 26 23 | 30 10 ff. 132 A. 20 f. | 16 13 21 26 |
| 39 138 134 40 18 40 A. | 3 26 23 | 129 | 17 4 26 |
| 36 1 27 A. | 5 13 38 A. | 32 4 128 6—8 141 | 19 1—20 6 138 A. |
| Lev 19 31 26 A. | 7 20 36 37 39 21 37 | 33 6 128 140 A. 141 | 19 3—9 138 A. 4 40 |
| 20 6 27 26 A. | 11 20 23 | u. A. 13 26 | 137 |
| Num 12 6 40 8 37 A. | 13 f. 31 | 40 14 38 A. 139 141 A. | 20 7 38 |
| 18 6 38 A. | 15 11 23 | 42 1 38 25 23 25 | 22 16 133 f. 17 134 A. |
| 24 4 40 A. 16 26 40 | 19 21 23 | 43 1 33 38 20 38 | 24 7 137 f. |
| 31 17 31 u. A. 18 35 | 22 44 29 | 44 8 40 117 A. 139 | 26 15 23 |
| 31 A. | I Reg 1 11 18 27 ff. 23 | 140 A. 19 139 140 A. | 28 9 29 |
| Dtn 1 13 15 29 | 24 | 141 A. 25 139 141 A. | 29 23 23 |
| 2 7 27 | 2 24 32 37 42 23 | 45 1 139 3 f. 33 38 | 31 27—40 135 A. 31 |
| 4 22 140 A. 39 23 | 37 27 A. | 138 4 f. 138 f. 6 138 | —34 135 A. 136 f. |
| 126 A. | 5 20 27 A. | 47 8 25 10 139 141 A. | 34 135 f. |
| 6 6—8 136 | 7 8 38 A. | 13 26 A. | 42 19 23 |
| 8 5 23 126 A. | 8 43 25 28 | 49 1 33 38 26 23 | 44 22 28 23 |
| 9 2 29 3 6 23 24 29 | 9 27 27 | 50 4 27 A. | 47 11 27 A. |
| 11 2 26 f. 28 40 | 22 3 23 | 51 7 28 | 48 17 25 |
| 13 3 29 138 7 29 40 | II Reg 9 11 29 | 53 1—7 139 3 25 11 | 51 17 138 A. 141 A. |
| 138 14 40 | 10 11 30 | 139 141 A. | Hes 1 f. 38 |
| 18 11 26 A. | 23 34 33 | 55 5 29 | 2 3 38 |
| 19 4 140 A. | Jes 1 2—4 134 3 128 | 58 1 f. 116 A. | 20 5 38 40 138 9 40 |
| 22 2 29 | 129 5 ff. 25 | 59 8 28 A. | 139 |

| | | | |
|---|--|---|---|
| Hes 25 14 25
28 19 29
35 11 f. 40 139
38 16 23 40 139
Hos 1 2 124
2 4 7 124 22 119 ff.
124 f. 128 A. 6—25
119 f.
3 2—5 124
4 1 111 f. 113 f. 125
127 A. 134 A. 1—3
125 132 A. 1—14
121 A. 2 f. 112 A.
4—10 122 f. 6 121 ff.
125 130 132 A.
141 A. 7 10 124 10
18 36 A. 11 14 ^c 121 A.
12 114 124 12 ff. 123
125 16 125 A.
5 2 36 3 f. 36 39
114 A. 115 4 114 f.
124 f. 6 124 A. 7 15
124
6 1 124 1—6 117 ff.
3 117 ff. 124 A. 125
u. A. 6 112 ff. 125
127 134 A. 7 124
10 f. 36 124 f.
7 9 25 10 124 11 114 A.
13 f. 124 15 f. 117 A.
8 1 115 f. 124 2 115 f.
124 f. 4 24 9 f. 124 f.
114 A.
9 1 124 2 29 A. 7
121 A. 15 124
10 2 9 12 f. 124 12
121 A
11 3 24 134 5 10 124
12 116 f. 124 f. 7 124
13 1—9 117 4 40 A.
117 124 f. 5 32 35
36 38 f. 6 124 6—8
35 A.
14 1 124 10 27
Am 1 3 34 A. | Am 2 1 34 A. 9 f. 12 36
132
3 2 32 33 f. 138 9
34 A. 10 27 A. 11 f.
132 A
46 ff. 25
5 4—6 113 A. 124 16
27 27 34 A.
6 13 34 A.
7 15 38
9 7 34 A.
Mch 3 1 f. 28
6 5 27
Na 1 7 (1—10) 39
Zph 3 5 26
Sach 7 14 29
Mal 2 7 141 A.
Ps 1 6 28 u. A.
9 11 25 28 17 40
16 11 26
18 44 29
25 4 27 A.
31 8 28 12 29 f.
35 15 29 f.
36 11 40
37 18 28 u. A.
39 5 23
48 4 40
50 11 28 36
55 14 30
73 11 28 36 140 A.
21—23 41 140
76 2 40
77 15 26
79 6 41 140 10 25
87 4 40 f.
88 9 29 19 29 f.
90 11 28 12 27 A.
91 14 28 41
95 10 f. 28
100 3 23
101 4 28
103 7 26
105 1 26 A. 43 38
106 23 38 | Ps 107 43 27
111 10 141
119 79 125 28
138 6 39
139 1 39 6 140 A. 14
23 15 36
142 4 f. 28
144 3 39
145 12 26 A.
Prv 1 2 26 4 140 A.
141 7 141 22 29 141
25 41 6 10 140 A.
36 (5 7) 41 140
4 1 26
5 2 140 A.
7 4 26 A. 30
8 9 140 A. 10 141 12
140 A.
9 10 141
10 9 29 14 140 A.
12 1 141 10 28 23
140 A.
14 6 140 A. 141 18
140 A.
15 2 7 14 140 A.
17 27 26 140 A.
18 15 140 A.
19 25—27 141
21 11 140 A.
22 12 141 20 140 A.
23 12 140 A.
24 5 140 A. 14 28
27 23 28
29 7 28 141
30 3 (1) 41
31 23 29
Hi 5 27 27
9 21 28
11 11 29
18 21 41
19 13 f. 30
21 19 23
24 1 41 140 16 28
29 16 29 | Hi 31 6 27
36 12 141
38 4 26
42 11 30
Rt 2 1 30 38 A. 11 29
3 2 30 38 A.
Koh 1 16 18 140 A. 17
26
2 16 21 140 A.
4 17 27 A.
6 8 27 A.
7 12 140 A.
8 5 25 16 26
9 10 140 A.
11 9 23
Dan 1 4 26
11 32 41 140 38 140
Neh 9 10 23
10 29 26
I Chr 16 8 26 A.
17 18 36 19 37 A.
28 9 41 126
II Chr 1 10 ff. 140 A.
2 6 f. 27 A. 11 f. 26
13 27 A.
8 18 27
32 13 23
Mt 1 25 140
Lk 1 34 140
Joh 1 10 140 18 30 A.
10 14 f. 35 A. 140
16 3 140
17 3 140
Röm 7 15 140
I Kor 8 3 140
II Kor 6 6 140
Gal 4 9 140
II Tim 2 19 140
I Joh 2 3 140
4 8 140
Hebr 8 11 140
13 23 140
Jak 2 33 32 A.
Jud 8 19 32 A. |
|---|--|---|---|

Notizen aus der tannaïtischen Literatur über das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter.

Von Dr. H. Rosenberg.

Vorliegende Notizen schließen sich meinem Aufsätze in ZAW XXV, 325—339 eng an. Dort war ich bemüht, ALBRECHTS Abhandlung: „Das Geschlecht der hebr. Hauptwörter“ (in ZAW XV. und XVI. Jahrgang) durch Vorführung des für das Bibl.-Hebräische wichtigsten Materiales aus der Mišna zu ergänzen. Hier geschieht dasselbe durch Vorführung des betreffenden Materiales aus der übrigen tannaïtischen Literatur.

Zur Textkritik benutzte ich: zur Tosefta die Editio ZUCKERMANDEL nach der Erfurter und Wiener Handschrift, Pasewalk 1880; die Editio des ALFASI Vend. 1521 (Die Tosefta ist in allen ALFASI-Ausgaben im Anhang beige gedruckt); ALFASI Sabionetta 1554; ALFASI Wilna 1870 mit textkritischen Noten von ELIA aus Wilna. Zur Mechilta: Editio princeps Konstantinopel 1515, Editio FRIEDMANN Wien 1870. Zum Sifra: Editio princeps Vend. 1545, Editio WEISS Wien 1862. Zum Sifré: Editio princeps Vend. 1546, Editio FRIEDMANN Wien 1864.

Ich zitiere die Tosefta nach Traktat und Perek, in runden Klammern gebe ich die Zahl der Seite und Zeile von ZUCKERMANDELS Ausgabe an. Die halachischen Midraschim zitiere ich nach Kapitel und Vers des Pentateuchs, welchen jeweils der Midraš angehört, resp. die betreffende Belegstelle entnommen ist. In runden Klammern gebe ich die Zahl der Seite und Zeile der Ausgaben von WEISS und FRIEDMANN an.

Für „belegt“ und „nicht belegt“ sind die Abkürzungen „b.“ und „n. b.“ gebraucht.

מגן Gürtel. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 89. — Tosefta Me-naḥot I. (ZUCKERMANDEL 513 7) masc.

מגן Mauerbau. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 83. — Tosefta Me-naḥot XIII (ZUCKERMANDEL 533 38) masc.

גָּדְלִי Gedrehte Fäden. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 97. — Sifré zu Dtn 22 12 (Editio FRIEDMANN 117^a 17) masc.

ף Im Bh. (Wölbung) n. b. vergl. ZAW XVI, 72 und XXV, 329. — Tosefta Sebahim VII (ZUCKERMANDEL 489 21) in der Bedeutung Flügel fem.

פָּרָן Der eiserne Stachel an der Spitze des Ochsensteckens. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 90. — Tosefta Sota VII (ZUCKERMANDEL 307 13 15) und an anderen Stellen masc.

פָּרָס Süden. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 42. — Sifré zu Dtn 34 3 (Editio FRIEDMANN 149^a 33) masc.

פָּרָע Arm. Vergl. ZAW XVI, 74, wo ALBRECHT für Bh. nur den weiblichen Gebrauch gelten läßt. Vergl. dagegen ED. KÖNIG: „Lehrgebäude der Hebr. Sprache“ Schlußteil Seite 165. — Tosefta Šabbat IX (ZUCKERMANDEL 121 11) masc.; Tosefta Hullin XI (ZUCKERMANDEL 511 2 5 7) masc.

פָּרָק Gemüse. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL: Hebr. Wörterbuch 14. Auflage. — Tosefta Baba-Mešia IX (ZUCKERMANDEL 391 18) masc.

פָּרָשָׁן Schmelzofen. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 83. — Mechilta zu Ex 19 18 (Editio FRIEDMANN 65^a 22) masc.

פָּרוּר Knäul, Ball. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 93. — Tosefta Šabbat X (ZUCKERMANDEL 121 28) fem. כָּרוּר קטנה; Tosefta XI (ZUCKERMANDEL 124 5) fem. כָּנוּן אֵילוּ שִׁמְשֻׁחִים בְּכָרוּר בְּרִשּׁוֹת הָרַבִּים וַיֵּצֵאת הַכָּרוּר מתחת ידו של אחר מהם.

פָּסֶל Lende. Im Bh. n. b. ZAW XVI, 77. — Tosefta Bekorot IV (ZUCKERMANDEL 539 10) masc.

פָּרָס Safran. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 106. — Tosefta Ma'aser Šeni I (ZUCKERMANDEL 87 19) masc.

פָּנּוּא Zugang. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL Hebr. Wörterb. 14. Aufl. — Tosefta Šabbat I (ZUCKERMANDEL 110 4 u. 10) masc.

פָּחָה Lager. Vergl. ZAW XVI, 52, wo ALBRECHT für Bh. nur den männlichen Gebrauch gelten läßt, vergl. dagegen ED. KÖNIG: Lehrgebäude der Hebr. Sprache, Schlußteil S. 174. — Tosefta Erubin II (ZUCKERMANDEL 140 21) fem.; Tosefta III (ZUCKERMANDEL 142 14) fem. — Sifra zu Lev 4 12 (Editio WEISS Seite 18^b Spalte 2 Zeile 8) fem.

פָּכָם Unterbeinkleider. Vergl. ZAW XVI, 97, wo ALBRECHT für Bh. Lev. 16 4 יָהָיו עַל-בְּשָׂרוֹ וּמִכְנָסֵי-בָד als Belegstelle für den männlichen Gebrauch zitiert, das Impf. 3. pl. beweist jedoch den männlichen Gebrauch nicht unbedingt, vergl. GESENIUS-KAUTZSCH Hebr. Grammatik 27 § 145³. — Tosefta Menaḥot I (ZUCKERMANDEL 513 7) fem. שְׂחֵי מִכְנָסִים.

מלח Salz. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 108. — Tosefta Menahot IX (ZUCKERMANDEL 526 26f.) fem. מלח זו מלח סדומית — Sifra zu Lev 2 13 (Editio WEISS Seite 12^a Spalte 2 Zeile 9) fem. מלח שאינה שוברת ו'. Tosefta Menahot VI (ZUCKERMANDEL 519 ניתנה מלח ניתנה) fem. בשלשה מקומות דיתה מלח ניתנה. Im Syr. ist ملاح ebenfalls fem., vergl. NÖLDEKE Syr. Grammatik § 84. Im Zweig. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL: Hebr. Wörthb. 14. Aufl. — Kilajim III (ZUCKERMANDEL 77 6) masc.

נכד Nachkommen. Im Bh. n. b. — Mechilta zu Ex 13 17 (Editio FRIEDMANN 23^b 20) masc.

נס Zeichen. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 92. — Sifré zu Num 25 5 (Editio FRIEDMANN 48^a 20) masc.

נטר Laugensalz. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 108. — Tosefta Nidda VIII (ZUCKERMANDEL 650 9) fem. נטר או אלכמנדית.

נעב Wolke. Im Bh. ist masc. und fem. belegt. ALBRECHT ZAW XV, 323 will jedoch bloß den männlichen Gebrauch gelten lassen, vergl. dagegen KÖNIG: Lehrgebäude der hebr. Sprache, Schlußteil S. 163. — Tosefta Sota III (ZUCKERMANDEL 298 4) fem. נעב אדור בתוכה. Mechilta zu Ex. 15 7 (Editio FRIEDMANN 39^b Zeile 12) fem. נעב קמנה. — Sifré zu Dtn 11 11 (Editio FRIEDMANN Seite 78^a Zeile 29) fem. נעב עבים. מקיפות אותה ומשקת אותה.

נעשים Linsen. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL Hebr. Wörterbuch 14. Aufl. — Tosefta Ma'aser-Rišon III (ZUCKERMANDEL 85 31) masc. נעשים מצרים.

נערי Bachweiden. Im Bh. masc. (ZAW XVI, 104) mit vorangehendem Verbum b., was nicht unbedingt den männlichen Gebrauch beweist, vergl. GESENIUS-KAUTZSCH Hebr. Grammatik § 145°. — Sifra zu Lev 23 40 (Editio WEISS Seite 102^b Spalte 2 Zeile 9, 11, 14) fem. נערי נחל שתיים.

נערוד Wildesel. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 67. — Tosefta Bera-kot III (ZUCKERMANDEL 86) masc.

נערו Depositum. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL: Hebr. Wörterbuch 14. Aufl. — Sifra zu Lev 5 21 (Editio WEISS Seite 27^b Spalte 2 Zeile 11) masc.

נערש Pferd. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL: Hebr. Wörterbuch 14. Aufl. — Sifra zu Lev 26 33 (Editio WEISS 112^a Spalte 2 Zeile 15) masc.

נערת Zubindung. Im Bh. n. b. — Sifré zu Num 19 15 (Editio FRIEDMANN Seite 45^b 5) masc.

נערת Zusammenhängendes Paar. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL: Hebr. Wörterb. 14. Aufl. — Tosefta Aboda-Sara III (ZUCKERMANDEL 45)

33) masc. in der Bedeutung Paar שנים ושלשה צבתיים und (464 1) בצבת — Mišna Abot V 6 und Sifré zu Dtn 33 21 (Editio FRIEDMANN Seite 147^b 3) in der Bedeutung Zange fem. Das Mand. צמח und Syr. ܥܡܠ, sind auch masc. und fem. vergl. NÖLDEKE Mand. Gram. Seite 161.

קָבֵד Zubindung. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL: Hebr. Wörterbuch. — Sifré zu Num 19 15 (Editio FRIEDMANN Seite 45^b Zeile 5) masc.

קָנֹד Wasserstrahl, Aquädukt. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI 62. — Tosefta Miqvaot II (ZUCKERMANDEL 654 6) und andere Stellen masc.

קָף Affe. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 67 letzte Zeile. — Sifra zu Lev 11 37 (Editio WEISS Seite 51^b Spalte 2 Zeile 9) masc.

קָשִׁים Gurken. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 106. — Mechilta XV 24 (Editio FRIEDMANN 47^a 11) masc. את הקשאים שדיו קשים למעיהם. Tosefta Šebi'it I (ZUCKERMANDEL 61 12) masc. Der Sing. von קשואין ist in der tannaitischen Literatur קישות und ist fem. Tosefta Terumot V (ZUCKERMANDEL 34 16) קישות של תרומה שנתעירבה.

קָרָעִים Lappen. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL: Hebr. Wörthb. 14. Aufl. — Sifra zu Lev 13 56 (Editio WEISS Seite 69^a Spalte 2 Zeile 13) masc.

קָרָד Dämon. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 65. — Sifré zu Dtn 32 17 (Editio FRIEDMANN 136^b 13) masc.

קָרָן N. pr. Susa. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 59. — Tosefta Megilla I (ZUCKERMANDEL 221 19) fem.

קָרָרִים Regen. Im Bh. n. b. vergl. GESENIUS-BUHL Hebr. Wörterbuch 14. Auflage. — Sifré zu Dtn 32 2 (FRIEDMANN 131^b 15 23 29 132^a 13) masc.

קָרָה Hügel. Im Bh. n. b. vergl. ZAW XVI, 60. — Tosefta (ZUCKERMANDEL 140 13) masc.

Miscellen.

1. Zu „Hosianna.“

Der Anstoß, den NESTLE an dem Verhältnis des Worts zu den hebräischen Textformen genommen hat, ist nicht vorhanden bei der Akzentuierung הוֹשִׁיעָה נָא auf Paenultima Ps 118 25, wie sie die Ausg. von BÄR-DELITZSCH unter ausdrücklicher Berufung auf H(eidenheimianus) im Texte hat und auch GINSBURG als eine Betonungsart anführt. Merkwürdigerweise hat NESTLE gerade B-D.'s Ausgabe nicht berücksichtigt; sein Vorwurf gegen DELITZSCH wäre sonst unterblieben.¹ — Die Dageschierung des ה ist das bekannte הוֹשִׁיעָה , welches bei einem vornbetonten Wort nach einem wortschließenden unbetonten —, ה—, ה— eintritt (GES.-KAUTZSCH § 20f). Daher erscheint dieselbe Schärfung auch in dem einzigen genau entsprechenden Parallelfall dieses Imperativs, הוֹשִׁיעָה לָנוּ Jos 10 6 wieder. — Das alte „Hosianna“ beweist also nur, daß man das Wort auf Paenultima akzentuierte, wie es BÄR-DELITZSCH auch rezipiert haben, und zugleich, daß das Gesetz der Schärfung bei הוֹשִׁיעָה ein sehr altes ist.

J. BARTH.

2. Ein neuer Vers im Leviticus.

Die von Dr. KURRELMAYER für den Literarischen Verein in Stuttgart-Tübingen gegenwärtig durch den Druck geführte erste deutsche Bibel bringt hinter Lev 3 17 . . „die veist noch daz plut esst nit mit all“ noch einen v. 18, und zwar in allen Zeugen d. h. in den 14 Drucken und in der Handschrift W, der lautet:

Die veist in den (der P, dem ZASGSb) das vich wird gewelzt.
vnd das vberteile der leber die werden geopffert auff den alter.

Woher stammt dieser Vers? In den mir zugänglichen Quellen, zu denen allerdings VERCELLONE nicht gehört, aber LUKAS VON BRÜGGE, SABATIER, HEYSE-TISCHENDORF, BERGER und andre, finde ich keinen Aufschluß. Wieviel ist für die Textkritik der alttestamentlichen Vulgata noch zu tun!

Nachschrift: VERCELLONE hat den Vers aus den Handschriften FV hinter v. 16: *adipes quibus pectus advolvitur etc.* als Dublette von v. 15.

EB. NESTLE.

¹ NESTLE's Vorwurf (S. 69) richtet sich gegen den Kommentar, und sein „Anstoß“ betrifft die Vielheit der hebr. Formen von Hosianna. — K. M.

3. Dtn 26 17 18.

Wozu sind unsre Kommentare, Wörterbücher und Textkritiker da, wenn keiner anführt, daß Septuaginta, Aquila und Philo statt des ganz sonderbaren מִי־לֹא und מִי־לֹא־יִלָּאֵט das einzig richtige und natürliche מִי־לֹא und מִי־לֹא־יִלָּאֵט gelesen haben: εἰλου—εἴλατο, ἀντηλλάζω und ἀντηλλάζατο! Ich stoße auf die Stelle durch COHN's Prolegomena zum 5. Band der Philoausgabe, wo er sie S. XVIII als Beispiel seiner Behandlung der philonischen Septuagintazitate anführt. Mit Clemens und der Handschrift S stellt COHN in Philo jetzt unsern LXXtext her (εἴλου. . . εἴλατο), wo man bisher ἀντηλλάζω und ἀντηλλάζατο las. Es kann sein, daß COHN recht hat; um so merkwürdiger ist aber die bisherige Lesart in Philo, die bei HOLMES-PARSONS und FIELD noch fehlt; denn sie ist die des Aquila (s. FIELD), und kann in Philo nur von einem herrühren, der besser hebräisch konnte, als alle unsre modernen Kommentatoren. Wie vorzüglich מִי־לֹא hier paßt und wie diese Lesart zugleich die Verbesserung von Ps 163 bestätigt, zeigen die Wörterbücher unter לֹא , besonders aber LAGARDE's Zusammenstellung in den Mitteilungen 3 110; vgl. Hos 47 Jer 2 11 Ps 106 20. Erst so wird die Stelle in ihrer ganzen Bedeutsamkeit klar. Es wäre mir eine Genugtuung, wenn sie KLOSTERMANN in seinem Werk über den Pentateuch, das ich nicht zur Hand habe, besser behandelt hätte, als die von mir nachgesehenen Werke.

EB. NESTLE.

4. Der Richter Elon.

KITTEL's Biblia Hebraica hat das Verdienst, durch die kurze Bemerkung zu Jdc 12 „vs. 11. 12. >G^h“ weitere Kreise darauf hinzuweisen, daß es mit dem Richter Elon eine eigene Bewandnis hat. Bei FIELD war das zwar auch schon zu lesen, mit dem weiteren Zeugnis aus cod. 85 Ταῦτα ὡς οὐ κείμενα παρὰ τοῖς Ο' ἕως ᾧδε, u. der Bemerkung, daß die Verse in allen griechischen Handschriften stehen.

Die Chronik des Eusebius läßt auf die 7 Jahre des Esebon sofort Labdon mit 8 und Sampson mit 20 Jahren folgen, mit der Randbemerkung „Post Esebon in libro Hebraeorum fertur iudex Aealon rexisse populum annis X qui non habetur apud LXX interpretes (s. Hieronymi Chronicorum codicis Floriacensis fragmenta . . . phototypice edita. Praefatus est LUDOVICUS TRAUBE. Lugd. Bat. 1902 S. 6).

Noch wichtiger und älter ist aber das Zeugnis für sein Fehlen bei

Clemens von Alexandria (Strom I 21 111 in STAHLIN's neuer Berliner Ausgabe II, 71):

μεθ' ον (Jephthae) ἤρξεν Ἀβαθάν ὁ ἐκ Βηθλεὲμ φυλῆς Ἰούδα ἔτη ἑπτὰ, ἔπειτα Ἐβρών ὁ Ζαβουλωνίτης ἔτη ὀκτώ, ἔπειτα Ἐγλῶμ Ἐφραΐμ ἔτη ὀκτώ. ἔνιοι δὲ τοῖς τοῦ Ἀβαθάν ἔτεσιν ἑπτὰ συνάπτουσι τὰ Ἐβρών ὀκτώ ἔτη.

In diesem Schlußsatz muß Ἐβρών eine Verderbnis für Ἐγλῶμ sein. Das lehrt schon die Logik: „einige aber verknüpfen mit den 7 Jahren des Abatthan die 8 Jahre des Hebron“ kann Clemens nicht geschrieben haben, wenn er selbst das tut. Sein Sinn kann nur sein: „einige lassen auf die 7 Jahre des Abatthan sofort die 8 des Eglom folgen“. Das wird nun eben durch die syrische Hexapla und die Chronik des Eusebius-Hieronymus bestätigt. Man vergleiche auch die weiteren Chroniken, insbesondere FRICK's Ausgabe an der von STAHLIN angeführten Stelle (praef. VIff.). Wie mögen aber unsere Kommentare über all das schweigen, selbst MOORE, in seinem Abschnitt Chronology, der bei Ibzan wenigstens die Anmerkung hat:

„See Euseb. Chron. ed. SCHOENE II, p. 52. 53; Jerome ed. VALLARS, VIII 788.“

EB. NESTLE.

5. Alttestamentliches aus altchristlichen Kalendern.

Schon mehrfach habe ich darauf hingewiesen, wie dankenswert es wäre, wenn jemand einmal die alttestamentlichen Stoffe aus den altkirchlichen Kalendern sammeln würde.

Der fünfte Band von CABROL-LECLERCQ, Monumenta ecclesiae liturgica (Paris 1904) enthält le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième siècle publié pour la première fois avec une introduction, des notes, une étude sur neuf calendriers mozarabes, etc. par D. MARIUS FÉROTIN.

Von diesen mozarabischen Kalendern sind 6 aus dem 11. Jahrhundert, die aber auf viel ältere Vorlagen zurückgehen, hier erstmals veröffentlicht.

Nicht überraschend ist es in 3 beim 25. März dem Equinoxius verni zu lesen dies mundi primus, in einem auch noch den Zusatz in quo die dominus et conceptus et passus est. Dann bei den folgenden Tagen bis zum 31sten: Divisio lucis et tenebre, Divisio aque et terre, Luminaria facta sunt, bete et volucres, lumenta et homo, Requievit Dominus. Ähnliches findet sich in manchen Kalendern.

Auch der obitus sancti Job prophete am 10. Mai ist bekannt; s. meine (Marginalien u.) Materialien p. 60.

Wie aber rechtfertigt sich die Ansetzung der Gesetzgebung (Data est lex Moysi) auf den 31. Mai im Kalender D von 1066? Vgl. weiter,

Sancti Amos prophete in B am 17. Juni (sonst bei den Griechen 16.). 29. Juni: Solstitium stibale, quod lampadas dicitur in B., solstitium D. Est dies Alhansora. Et in ipso retentus fuit sol super Josue filii Nini (Nun) prophete in G (von Cordova, 961). Alhansora oder Alhansara ist spanisch-arabische Bezeichnung für den Tag Johannis des Täufers, stibale ist natürlich = aestivale.

Aug. 29. Sancti Elissei prophete in B.

Sept. 1. Et estimant quod in eo est assumptio Josue filii Nini (leg. Nun) prophete.

FÉROTIN verweist für Josua und seinen Kult auf Act. SS. t. I Sept. p. 6—77.

EB. NESTLE.

6. Eine empfindliche Lücke in unsern hebräischen Wörterbüchern.

Selbst bei nur einmal vorkommenden Wörtern wird sehr häufig nicht angegeben, was die Tradition über sie besagt. In GUTHIE's Jesaia (Religionsgeschichtliche Volksbücher II, 10) lese ich S. 67, daß in 57 ein Wort „unsicherer Bedeutung“ sei. Schlage ich dies Wort in unsern hebr. Wörterbüchern nach, so gibt nur GES.-BUHL was 6 bietet, aber nichts von A 3; und bei BROWN-DRIVER-BRIGGS fehlt selbst 6. Und so in unendlich vielen Fällen. FIELD's Hexapla-ausgabe ist für unsre Wörterbücher noch lange nicht ausgeschöpft. Bei praktischer Druckeinrichtung ließen sich die Wörterbücher mit geringer oder gar keiner Raumvermehrung inhaltlich ungemein bereichern.

EB. NESTLE.

7. Akzent bei Maqqeph.

GESENIUS-KAUTZSCH lehrt im ersten Satz von § 16: „Maqqeph... eine kleine Querlinie oberhalb zwischen den Wörtern, verbindet dieselben so, daß sie in Bezug auf Ton und Interpunktion eine Einheit bilden, daher auch nur einen Akzent haben.“

Die Verschiedenheit zwischen BÄR und KITTEL in Gen 22 7 brachte mich auf die Frage, ob letztere Regel richtig sei; und gleich in 22 2 finde ich einen Akzent bei dem Wort vor Maqqeph; ebenso in 21 23 bei THEILE. Weiter habe ich die Frage nicht verfolgt.

EB. NESTLE.

8. Zur Siloahinschrift.

Ein befreundeter Lehrer W. MAYR in St. Imier ersuchte mich, zu Händen seines in technischen Fragen bewanderten Kollegen Dr. EBERHARDT, der einen Vortrag über den Tunnelbau halten wollte, um einige Mitteilungen über den Siloahunnel. Der Einfachheit halber begnügte ich mich mit der Übersendung von SOCINS Separatausgabe: Die Siloahinschrift (1899) und von GUTHES Bibelwörterbuch (1903), indem ich besonders auf den Artikel Siloah (S. 618—620) hinwies; außerdem meldete ich unter anderm noch, daß FR. PRÄTORIUS neuerdings das gewöhnlich mit „Spalt“ erklärte unverständliche $\pi\pi$ als „Echo“ fasse (s. ZDMG 1906, S. 403). Nach einiger Zeit erhielt ich von Herrn W. MAYR folgende Mitteilungen, die ich um ihrer Wichtigkeit willen gerne hierher setze:

„Mon collègue, Mr. le Dr. EBERHARDT a comparé les chiffres fournis par l'inscription avec ceux que donne la carte de Jérusalem à la fin du volume [scil. GUTHES Bibelwörterbuch]. Il les a trouvés très exacts. Il m'a dit en outre avoir très bien compris pourquoi les ouvriers, s'étant dirigés trop à l'Est en partant de l'étang de Siloé, firent un coude brusque vers le Nord. La carte de Jérusalem montre très nettement qu'à ce moment, ils sentirent, au son de la roche, qu'ils allaient tomber dans le vide de la vallée du Cédron. Quant au mot $\pi\pi$, il serait plus naturel de le traduire Echo, résonnance plutôt que fente, crevasse. Voici pourquoi: Mr. le Prof. ROSENMUND de Zurich a écrit à mon collègue qu'au Simplon le bruit des perforatrices s'entendit à travers la roche, sur une distance d'environ 500 mètres. Il est dès lors très plausible qu'à Siloé les mineurs purent s'interpeller à travers une épaisseur de roche de trois coudées (1^m35) sans qu'il soit nécessaire de supposer l'existence d'une fente.“

Der Herausgeber.

Bibliographie

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

ARNOLD, WILL. R., *The Rhythms of the Ancient Hebrews*, s. *Old Testament a. Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper*, Chicago 1908. Bd. 1, S. 165—204.

† BOYD, J. O., *Ezekiel and the Modern Dating of the Pentateuch*, s. *PThR* 1908, 1, S. 29—51.

† GERSON, A., *Beiträge zur Bibelkritik*. 1. Heft. Abraham. Eine polit. Legende. Zur Einführung einer neuen Quellenhypothese auf histor. Grundlage. Filehne 1907. 16 S. Gr.-8°.

HOWORTH, H. H., *The Origin and Authority of the Biblical Canon according to the Continental Reformers*. II. Luther, Zwingli, Lefèvre, and Calvin, s. *JThSt* IX No. 34 (Jan. 08), S. 188—230.

KRÄUTLEIN, J., *Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen*. Ein Beitrag zum Sprachbeweis in der Literarkritik des Alten Testaments. Leipzig 1908. 67 S. Gr.-8°.

† NIKEL, JOHS., *Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament*. Ein Rückblick und Ausblick. (Bibl. Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, hrsg. von Prof. Dr. JOHS. NIKEL und IGN. ROHR. 1. Folge, 1. Heft). Münster 1908. 47 S. Gr.-8°.

† NYSTRÖM, O. E., *Den s. k. högre bibelkritiken. En vidräknig med de moderna falske profeterna jämte några ord om den heliga skrifts myndighet och ingifvelse*. Goteborg 1907. 83 S. 8°.

† REINISCH, PAUL, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin u. Clemens v. Alexandria)*. Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-myst. Schriftauslegung im christl. Altert. (1. u. 2. Heft der alttestl. Abhandlungen, hrsg. v. Prof. Dr. J. NIKEL). Münster 1908. VIII, 296 S. Gr.-8°.

† RÖSCH, P. CONST., O. Cap., *Die Hl. Schriften des Alten Test.* Ausführl. Inhaltsübersicht mit kurzgefaßter spezieller Einleitg. I. Tl.: *Die historischen Schriften*. Münster 08. VI, 256 S. Lex.-8°.

SCHULZ, ALF., *Doppelberichte im Pentateuch*. Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. (BSt XIII, 1). Freiburg i. Br. 1908. VII, 96 S. Gr.-8°.

SMITH, JOHN MERLIN POWIS, *Books for Old Testament Study*. Chicago (The University of Chicago Press) 1908. 70 S. Gr.-8°. [Eine treffliche, mit kurzen Anmerkungen versehene Liste der neueren Literatur zum Studium des Alten Testaments. Preis 54 Cents. — K. M.]

† THIRTLE, J. W., *Old Testament Problems*. Crit. Stud. in the Psalms and Isaiah. London 1907. 344 S. 8°.

2. Text und Übersetzungen.

† DEISSMANN, A., *The Philology of the Greek Bible: its present and future*. III. *Septuagint philology*, s. *Exp* Dec. 1907, S. 506—520.

† DEISSMANN, A., *The Philology of the Greek Bible: its present and future*. IV. *New Testament philology*, s. *Exp*. Jan. 1908, S. 61—75.

FRIEDMANN, M., ספרות התלמוד והמדרש על דבר פסוקי התורה (Die Verseinteilung der Bibel nach dem Talmud und Midraš), s. *Hakedem* I, 3 (Sept. 07), S. 116—123.

HUDEC, TH., *L'Ocstateuque de la Bibl. du Séraïl*, s. *AIM* 08, 1 (Jan.), S. 38—42.

KAHLE, P., *Zu den in Nablus befindlichen Handschriften des Samaritanischen Pentateuchtargums*, s. *ZDMG* LXI, 4 (1907), S. 909—912.

- KITTEL, R., Die Mitte der Thora. Eine Abwehr, s. ZDMG LXI, 4 (1907), S. 873 f.
 KÖHLER, L., Kleine Beiträge zur Septuagintaforchung [Prv 28: Hi 24 24], s. SchThZd, I S. 36—38.
 LAGRANGE, M.—J., La revision de la Vulgate, s. RB V, 1 (janvier 08), S. 102—113.
 STAEK, W., Amos Nahum Habakuk, Heft 2 von Ausgewählte poet. Texte des AT in metrischer und stroph. Gliederung zum Gebrauch in Vorlesungen und Seminarübungen und zum Selbststudium. Leipzig 1908. XIX, 25 S. Gr.-80.

3. Altes Testament und Altertum.

- BRANDT, W., Indië in den Bijbel, s. TThT VI, 1 (08) S. 41—72.
 FRANK, KARL, Babylonische Beschwörungsreliefs. Ein Beitrag zur Erklärung der sog. Hadesreliefs. Mit fünf Abbildungen im Text und vier Tafeln. [LSSSt III, 3.] Leipzig 1908. VI, 94 S. 80.
 † HOMMEL, FR., Gesch. des alten Morgenlandes. Mit 9 Voll- und Textbildern u. 1 Karte des Morgenlandes. 3. verb. Aufl. (Sammlung Götschen No. 43.) Leipzig 1908. 193 S.
 JEREMIAS, ALFRED, Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Aegypt. Religion. Mit 6 Abbild. Zweite erweiterte Aufl. (Heft 1 aus Im Kampfe um den Alten Orient, Wehr- und Streitschriften, hrsgg. von A. JEREMIAS u. H. WINCKLER.) Leipzig 1907. 72 S. Gr.-80.
 † JEREMIAS, ALFR., Der Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments (Bibl. Zeit- u. Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Hrsg. v. FRDR. KROPATSCHEK. IV. Serie, 2. Heft). Gr.-Lichterfelde 08. 32 S. 80.
 † KING, L. W., and H. R. HALL, Egypt and Western Asia in the Light of Recent Discoveries.
 LANGDON, STEPHEN, Babylonian Literary Redaction, s. ET XIX No. 6 (März 08), S. 254—257.
 PICK, H., Leseerfrüchte aus der Keilschriftliteratur zur Bibel und Talmud, s. Hakedem I, 1 (Sept. 07), S. 122—125.
 SAKSOWSKY, ABR., Sachliche und sprachliche Aufschlüsse zum Gilgameš-Epos, s. Hakedem I, 3 (Sept. 07), S. 131—138.
 † SMIT, G., 'Bijbel en Legendes' bij den arabischen Schrijver Ja'qubi, g'deeuw na Christus. Vertaling en Onderzoek. Leiden 1907. XI, 135 S. Gr.-80.
 † STARK, E. v., Babylonien u. Assyrien, nach ihrer alten Geschichte u. Kultur dargestellt. Marburg a. L. 1907. VIII, 443 S. Gr.-80.
 † WILKE, F., Die astralmithologische Weltanschauung u. das Alte Testament. (Bibl. Zeit- und Streitfragen III, 10). Groß-Lichterfelde 1907. 52 S. 80.

4. Exegese.

- BEWER, JULIUS A., Critical Notes on Old Testament Passages, s. Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper Bd. 2, S. 205—226. Chicago 1908. [Obadja v. 16; Jdc 2 1^a 5^b; Jer 2 34; Ps 32 2; King Jareb in Hos 5 13, 106; Composition of Hosea Cap. 2; Jer 14 28].
 SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis. Genesis I. 4—12, s. ET XIX No. 4 (Jan. 08) S. 176—178; Genesis I. 14—30, s. ebenda No. 6 (März 08) S. 260—263.
 † GORDON, A. R., The Early Tradition of Genesis. London 1907. XII, 348 S. 80.
 SAYCE, A. H., Was Tidal, King of Nations, a Hittite? [Gen 14 1], s. ET XIX No. 6 (März 08) S. 283.
 † KNOX, E. M., Exodus. London 1907. 226 S. 120.
 † DÖLLER, J., Die Entblößung des Volkes Israel am Sinai. Ex. 32 25; s. BZ 1907, 4. S. 352—358.
 LOCK, W., Philo's Interpretation of Leviticus XVIII 18, s. JThSt IX, No. 34 (Jan. 08), S. 300f.
 GRIMME, H., Die Auffindung des salomonischen Gesetzbuches unter Josia, s. OLZ X (Dez. 07), Sp. 610—615. [Total verfehlte Auffassung von Dtn 29 28 im Anschluß an E. NAVILLE's unglückliche Combination in dem Aufsatz Egyptian Writings in Foundation Walls and the Age of the Book of Deuteronomium s. o. S. 72. — K. M.]
 ERBT, WILH., Der Fund des Deuteronomiums, s. OIZ XI, 2 (Febr. 08), Sp. 57—62.
 † ROBINSON, H. W., The Century Bible: Deuteronomy and Joshua. Introd., revia. version with notes, map and index. London 1907. 394 S. 120.
 † VALETON, J. J. P., Jozua X: 12—14, s. ThSt 1907, 5, S. 363—374.
 † SCHÄPFERS, J., I Sam 1—15 literarkritisch untersucht. 4. Kap. 15, s. BZ 1907, 4. S. 359—380.
 BUECHLER, AD., La Septante sur 1 Samuel, V, 6, 9, s. RÊJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 263—271.

- DHORME, P., L'épique de David sur Saül et Jonathan, s. RB V, 1 (janvier 08), S. 62—74.
- † TOY, C. H., The Queen of Sheba, s. Journ. of Amer. Folk-Lore, Juli—Sept. 1907, S. 207—212.
- † MACLAREN, A., The Second Book of Kings from chap. 8, and the Books of Chronicles, Ezra, and Nehemiah. London 1908. 408 S. 80.
- † BURTON, A. H., De profetie in hoofdtrekken geschetst. s'Gravenhage 1907. 32 S. 80.
- † GAEBELEIN, A. C., The Harmony of the Prophetic Word. London 1908. 212 S. 80.
- † LEIMBACH, K. A., Das Buch des Propheten Jesaias: Kap. 40—66, übers. u. kurz erklärt (Bibl. Volksbücher. Ausgewählte Teile des AT's 2. Heft). Fulda 1907. 145 S. 80.
- SELLIN, E., Das Rätsel des deuterjesajanischen Buches. Leipzig 1908. IV, 150 S. Gr. 80.
- LAMBERT, M., Notes exégétiques et grammaticales (1. Isaïe, XLIX, 26 et LI, 23; 2. Isaïe, LIII, 3; 3. Ps. X; 4. Ps. XXIX, 10; 5. Néhémie, VIII, 8; 6. Le déplacement de la voyelle des consonnes gutturales après le «schewa», s. RÊJ LIV No. 108 (oct. 07), S. 267—269.
- † GILLIES, J. R., Jeremiah: the Man and his Message. London 1907. 342 S. 80.
- KAMPHAUSEN, AD., Jer. 35 und 1 Kön. 3 27, s. ThStK 1908, 2, S. 303—306.
- HEERMANN, JOH., Ezechielstudien (Beiträge zur Wissenschaft vom AT herausgeg. von RUDOLF KITTEL Heft 2). Leipzig 1908, IV, 148 S. 80.
- EISELEN, FR. C., The Minor Prophets (WHEDON'S Commentary on The Old Testament Vol. IX.) New York 1907. 741 S. 80.
- ORELLI, C. von, Die zwölf kleinen Propheten übersetzt u. ausgelegt. 3. neubearbeitete Auflage. Mit einem Anhang: Zur Metrik der hebr. Prophetenschriften. (Kurzgefaßter Kommentar A. Altes Test. V, Abteilg. 2. Hälfte). München 1908. VIII, 243 S. Gr. 80.
- NOWACK, W., Amos und Hosea. Religionsgesch. Volksbb. II. 9. Tübingen 1908. 48 S. 80.
- † LEIMBACH, K. A., Die Weissagungen des Osee, Amos und Michäas, übers. u. erklärt (Biblische Volksbücher. Ausgewählte Teile des AT's. 3. Heft). Fulda 1907. 157 S. 80.
- † LARSEN, A. C., Profeten Amos oversat og forklaaret. (Stud. fra Sprog- og Oldtidsforskning udg. af det philol.-hist. Samfund. Nr. 74). København 1907. 34 S. 80.
- † FIEBIG, JONA, s. PM 1907, 11, S. 426—435.
- SMITH, J. M. P., The Syrochic Structure of the Book of Micah, s. AJSL XXIV, No. 2 (January 08), S. 187—208.
- SPOER, H. H., Some new Considerations towards the Dating of the Book of Malachi, s. JQR XX No. 78 (January 08), S. 167—186.
- † MORIN, G., Le commentaire inédit sur les LXX premiers psaumes du ms. 18 d'Ein-siedeln, s. Rev. Bénéd. 1908, 1, S. 88—94.
- † TOY, C. H., On some Conceptions of the Old Testament Psalter, s. AJTh Jan. 1908.
- FEASE, A. ST., Notes on St. Jerome's Tractates on the Psalms, s. JBL XXVI (1907), S. 107—131.
- VAN GILSE, JB., Psalm CVIII, s. TThT VI, 1 (08), S. 73—93.
- † CRANE, A. B., The Creed of Righteousness or the Justification by Faith of the Psalm Quicumque. London 1907. 80.
- BARNES, T., The Psalms of Vengeance, s. ET XIX No. 4 (Jan. 08) S. 185—187.
- STEINFÜHRER, W., Das Magnificat Luc. 1 identisch mit Psalm 103. Ein sprachwissenschaftlicher Beleg. Neubrandenburg 1908. VIII, 343 S. 80.
- † OBBINK, H. TH., Spreuken 26: 8, s. ThSt. 1908, I.
- † MACLAREN, A., The Books of Esther, Job, Proverbs, and Ecclesiastes. London 1908. 418 S. 80.
- BEVAN, R. F., Job II. 9, s. ET XIX No. 4 (Jan. 08) S. 190f.
- BONUS, ALB., Job II. 9, s. ET XIX No. 6 (März 08) S. 283f.
- HOUTSMA, M. TH., Tekstkritische Studien, s. TThT VI, 1 (08) S. 94—97. [Für Hi 19: 17 wird vorgeschlagen: רוחי נרה לאשתי וְחַיִּי לְבִנִי בְּמִי = Mijn geest is mijne vrouw vreemd geworden en mijn persoon aan de zonen mijns schoots. — K. M.]
- † HONTHEIM, P. J., Studien zu Ct. 28—35, s. BZ 1908, 1, S. 1—14.
- † CASPARI, W., Erbtochter u. Ersatzhe in Ruth 4, s. NKZ 1908, 2, S. 115—129.
- † ZORELL, F., Zu Thr 1, s. BZ 1908, 1, S. 15—24.
- † MARGOLIOUTH, S., Ecclesiastes and Ecclesiasticus, s. Exp Febr. 1908, S. 118—126.
- HAUPT, P., Critical Notes on Esther, s. AJSL XXIV, No. 2 (January 08), S. 97—186.
- CHAIKES, H. P., מְחַקִּים לְבִירְמָה (Über die Unechtheit der Kap. 11, 14, 16, 30, 31 des hebr. Sirach), s. Hakedem I, 3 (Sept. 07), S. 109—115.

EBERHARTER, A., Kritische Bemerkungen z. hebr. Text des Buches Ekkli, s. ThQ 1906, I, S. 1—7.

HERZ, N., Doublets in the Hebrew 'Ben Sira', s. ET XIX No. 4 (Jan. 08) S. 189 f.

POZNANSKI, S., La version espagnole des Alphabets de Ben Sira, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 279 f.

† CHARLES, R. H., The Testaments of the Twelve Patriarchs. Transl. from the Editor's Greek Text and ed. with introd., notes and indices. London 1908. CX, 247 S. Gr.-8°.

MÜLLER, M. W., Die apokalyptischen Reiter, s. ZNW 1907 (Heft 4), S. 290—316.

5. Hebr. Grammatik, Lexicon und Verwandtes.

ANASTASE, P., La langue arabe dans sa période de formation, s. AIM 08, I (Jan.) S. 21—38; ebenda 08, 2 (Febr.) S. 99—118.

BROCKELMANN, C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I Bd. 4. Lief. Berlin 1908. S. 385—496.

† MOULTON, J. H., Lexical Notes from the Papyri, s. Exp Jan. u. Febr. 1908.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

† BEHRENS, E., Biblische und babylonische Religion, s. MGWJ 1907, 7/8, S. 385—394.

† BENNETT, W. H., The Religion of the post-exilic Prophets. Edinburgh 1907. XII, 396 S. Gr.-8°.

BERTHOLET, A., Religionsgeschichtliches Lesebuch in Verbindung mit W. GRUZE (Berlin), K. GELDNER (Marburg), M. WINTERITZ (Prag) und A. MEZ (Basel) herausgegeben. Tübingen 1908. XXVIII, 401 S. Lex.-8°.

† BLEEKER, L. H. K., De zonde der gezindheit in het O d Test. Rede, gehouden bij de aanv. van het hoogleersambt aan de univ. te Groningen 1907. 36 S. Gr.-8°.

† BROWN, C., God and Man: Studies in Old and New Testament. London 1908. 260 S. 8°.

† FLUNK, M., Die Eschatologie Altisraels. Argumente u. Dokumente f. d. Existenz des Unsterblichkeitsglaubens in Altisrael. I. Argumente und allgemeine Grundlagen. Innsbruck 1908. 50 S. 8°.

FOOTE, THEODORE C., Visiting Sins upon the Innocent, s. JAMOS Bd. 28, Heft 2 (1907), S. 309—316.

GIERSON, CH. T. P., The Last Day, s. ET XIX, 4 (Jan. 08) S. 162—167.

† GRANDJEAN, S., De Moïse à Esdras. Les grandes étapes de la législation religieuse d'Israël, s. Liberté chrét. 1907, 10, Sp. 433—454; 11, Sp. 496—505.

† GREENHOUGH, J. G., Saints and Sinners of Hebrew Story. London 1907. 246 S. 8°.

GRESSMANN, H., Erwiderung auf Prof. F. G. Giesebrechts Besprechung von „Ursprung der i.-r.-jüd. Eschatologie“, s. ThStK 1908, 2, S. 307—317.

HOLTZMANN, O., Die Kürzungen des Namens Jahve, s. ZNW 1907 (Heft 4), S. 317 f.

JASTROW, MORRIS, jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens. 12. Lieferung. Gießen 1908. II, 305—384. Gr.-8°.

KITTEL, RUDOLF, Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte. I. Der heilige Fels auf dem Moria und seine Altäre. II. Der primitive Felsaltar und seine Gottheit. III. Der Schlangenstein im Kidrontal bei Jerusalem. IV. Die Kesselwagen des salomonischen Tempels. Mit 44 Abbildungen (Beiträge zur Wissensch. vom AT Heft 1). Leipzig 1908. XII, 242 S. 8°.

† KORTLEITNER, F. X., De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis. Innsbruck 1908. XXXI, 343 S. m. 3 Karten. Gr.-8°.

† KÖBERLE, J., Die alttestamentl. Offenbarung. 2. völlig neu bearb. Aufl. der Vorträge „Zum Kampfe um das Alte Testament“. Wismar 1908. VIII, 143 S. Gr.-8°.

KÖNIG, ED., Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus (Grundrisse der Theologie. Sammlung von Kompendien der theol. Wissenschaften. II. Abteilung. Die alttestamentl. Disziplinen. 1. Teil). Braunschweig und Leipzig, 1908. VIII, 330 S. 8°.

LAGRANGE, M.-J., Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament, s. RB V, 1 (janvier 08), S. 36—61.

MEINHOLD, HANS, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung dargestellt. Leipzig 1908. VIII, 343 S. 8°.

† MOORE, G. F., Notes on the Name מַלְאָךְ, s. AJTh Jan. 1908.

† NIKEL, JOHS, Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens. (Biblische Zeitfragen gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, hrsg. v. Prof. DD. JOHS. NIKEL u. IGN. ROHR. 1. Folge, 2. Heft). Münster 1908. 43 S. Gr.-8°.

- OFFORD, S., Le Monothéisme d'Israël et le pluriel de Majesté dans les Inscriptions sémitiques, s. AIM 1907 Nr. 24 S. 1105—1109.
- PERROCHET, A., L'évolution religieuse en Israël, Neuchâtel 1908. 30 S. Gr. 80.
- † PORTER, F. C., The Pre-existence of the Soul in the Book of Wisdom a. in the Rabbinical Writings, s. AJTh Jan. 1908.
- PRINCE, S. DYNELEY, A Study of the Assyro-Babylonian Words relating to Sacrifice, s. JBL XXVI, 1 (1907), S. 54—61.
- ROBINSON, A. C., Lord of Hosts, s. ET XIX No. 4 (Jan. 08) S. 188 f.
- † SCHMIDT, N., The 'Jerahmeel' Theory and the Historic Importance of the Negeb, s. Hibbert Journ. Jan. 1908, S. 322—342.
- SCHFRANK, WALTHER, Babylonische Sühnriten bes. mit Rücksicht auf Priester und Büsser untersucht [LSSSt III, 1]. Leipzig 1908. VI, 112 S. 80.
- STAERK, W., Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten. Göttingen 1908. VI, 240 S. 80.
- STRUNK, H., Das alttestamentliche Oberpriestertum, s. ThStK 1908, 1, S. 1—26.
- † TERRY, W. S., Biblical Dogmatics. An Exposition of the Principal Doctrines of the Holy Scriptures. London 1907. 606 S. 80.
- † VOLLERS, KARL, Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Jena 1907. IV, 199 S. 80.
- WIENER, H. M., Israel's Laws and Legal Precedents, s. BS jan. 08, S. 97—131.
- X., Lord of Hosts, s. ET XIX No. 5 (Febr. 08), S. 235 f.

7. Geschichte Israels.

- BAUMANN, E., König Saul, s. ThStK 1908, 2 S. 161—176.
- BILLERBECK, ADOLF, und FRIEDRICH DELITZSCH, Die Palastore Salmanassars II von Balawat. Erklärung ihrer Bilder und Inschriften. Nebst Salmanassars Stierkoloß — und Throninschrift von FRIEDRICH DELITZSCH. Mit 4 Lichtdrucktafeln (BAS VI, 1). Leipzig 1908. III, 155 S. Lex. 80.
- KNUDTZON, J. A., Die El-Amarna-Tafeln bearbeitet (VAB: 2. Stück) 6.—8. Lief. S. 481—768.
- KÖNIG, ED., Die Zahl vierzig und Verwandtes, s. ZDMG LXI, 4 (1907), S. 913—917.
- † LANDRIEUX, M., Histoire et les histoires dans la Bible. Paris 1907. 96 S. 160.
- PEISER, P. E., Chronik P und synchron. Geschichte, s. OLZ II, 1 (Jan. 08), Sp. 7—10.
- TOFFTEEN, O. A., Ancient Chronology Part I (Researches in Biblical Archaeology Vol. I). Chicago 1907. XIX, 302 S. 80.
- UNGNAD, A., Zur Chronologie der Kassitendynastie, s. OLZ II, 1 (Jan. 08), Sp. 11—17.
- UNGNAD, A., Sumerer u. Akkader, s. OLZ XI, 2 (Febr. 08) Sp. 62—67.
- † UPPGREN, A., De mackabeiska konungarnes historia. Stockholm 1907. 4, 236 S. 80.

8. Geographie Palästinas.

- ZDPV XXXI, 1—3 (1908): VON MÜLINEN, E. Graf, Beiträge zur Kenntnis des Karmels, II. Teil (mit 2 Tafeln u. 111 Abbildungen), S. 1—258.
- MNDPV 08, Nr. 1. Mitteilungen: THOMSEN, P., Die englischen Ausgrabungen in Palästina. I. Tell el-hesi. — HÖLSCHER, G., Eine Fortsetzung der Bibliographie der Palästina-Wissenschaft. — Kurze Mitteilungen. — Nachrichten.
- PEF jan. 08. — Notes a. News. — MACALISTER, R. A. St., Sixteenth Quarterly Report on the Excavation of Gezer. — Communications on the „Zodiac-Tablet“ from Gezer, from C. J. BALL, C. H. W. JOHNS, TH. G. PINCHES and Prof. SAYCE. — JENNINGS-BRAMLEY, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (continued). — MACALISTER, R. A. St., Further Tales of the Fellahin, translated. — MASTERMAN, E. W. G., The Fisheries of Galilee. — MACALISTER, R. A. St., Gleanings from the Minute Books of the Jerusalem Literary Society. — HAUSER, C., Notes on the Geography of Palestine. — MACALISTER, R. A. St., A Sketch of the Grammatical Structure of the Nuri Language. Some Further Observations on the „Craftmen's Guild“ of Judah. — Notes and Queries.
- BELL, G. L., Durch die Wüsten und Kulturstätten Syriens. Reiseschilderungen. Mit einem Farbendruckbild nach einem Aquarell von JOHN SARGENT, R. A., 161 Abbild. nach fotogr. Aufnahmen, sowie einer Karte von Syrien. Leipzig 1908. VII, 334 S. Gr. 80.
- BRUNNOW, R., Über Musils Forschungsreisen, s. WZKM XXI (1908), S. 353—374.
- CLAPP, RAYMOND G., A Study of the Place-names Gergesa and Bethabara, s. JBL XXVI, 1 (1907), S. 62—83.
- † GUTHE, H., Palästina. Mit 142 Abbildgn. nach fotogr. Aufnahmen u. e. farbigen

- Karte. (Land u. Leute. Monographien zur Erdkunde. Hrsg. v. A. Scobel. XXI.) Bielefeld 1908. 167 S. Lex.-8°.
- † HAGEN, MART., S. J., Atlas biblicus, continens 22 tabulas quibus accedit index topographicus in universam geographiam biblicam (Aus: Cursus scripturae sacrae auctoribus R. CORNELY, J. KNABENBAUER, FR. DE HUMMELAUER aliisque Soc. Jesu presbyteris). Paris 1907. VIII S., 116 Sp.
- HARFOUCHE, J., Une tournée pastorale dans la H^{te} Galilée (fin), s. *AIM* 1907 Nr. 24 S. 1125—1131.
- MUSIL, ALOIS, Arabia Petraea. II Edom. Topogr. Reisebericht. I. Teil: Mit 1 Umgebungskarte von wādi Mūsa (Petra) u. 170 Abbild. im Texte. Wien 1908. XII, 343 S. 2. Teil: Mit 1 Übersichtskarte des Dreiecknetzes und 152 Abbild. im Texte. Wien 1908. X, 300 S. Lex.-8°.
- WARD, CL., The Temple of Helios(?) at Kanawāt, s. *Amer. Journ. of Archaeology* XI, 4 (1907), S. 387—395.

9. Archäologie.

- ERBT, W., Das Jubeljahr, s. *OLZ* X (Dez. 07), Sp. 636—638.
- † HANHAUER, J. E., Folk-Lore of the Holy Land. Moslem, Christian and Jewish. Ed. by M. PICKTHALL. London 1907. 348 S. 8°.
- LITTMANN, ENNO, Arabische Beduinenerzählungen. I. Arabischer Text. VIII, 58 S. II. Übersetzung mit sechzehn Abbildungen. XI, 57 S. (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg 2 u. 3). Straßburg 1908. 4°.
- MARTIN, LOUIS, Stèle de Mescha. Inauthenticité de la copie partielle manuscrite qui l'a fait connaître, s. *ZDMG* LXI, 4 (1907), S. 921—925.
- PERNIER, L., Lavori eseguiti dalla Missione archeologica italiana in Creta dal 2 aprile al 12 settembre 1906 (Relazione al Prof. E. De Buggiero presidente della Scuola Italiana di Archeologia), s. *RAL* XVI, No. 6—8 (Dec. 07), S. 257—303.
- POIDEBAR, P. A., Une Noce Tcherkesse, s. *AIM* 08, 1 (Jan.), S. 13—21.
- PUCHSTEIN, O., Die neueren Ausgrabungen in Palästina, s. *Archäol. Anzeiger Beiblatt* zum *JDAI* 3. Heft 1907 Sp. 275—357.
- ROBERTS, ROBT., Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān [*LSt* II, 6]. Leipzig 1908. IV, 56 S. 8°.
- SPIEGELBERG, W., Der Name der Hebräer, s. *OLZ* X (Dez. 07), Sp. 618—620.
- SPIEGELBERG, W., Zu dem demotischen Ostrakon mit jüdischen Eigennamen, s. *OLZ* (Dez. 07), Sp. 642.
- SPOER, HANS H., Some Hebrew and Phoenician Inscriptions, s. *JAmOS* Bd. 28, Heft 1 (1907), S. 355—359 [1. New Ossuaries from Jerusalem. 2. A Phoenician Seal].
- TORREY, CHARLES C., Epigraphic Notes, s. *JAmOS* Bd. 28, Heft 2 (1907), S. 349—354 [1. An Inscription from the „High-Place“ of the Goddess Al-Uzza, in Petra. 2. A Votive Statuette with a Phoenician Inscription. 3. A Phoenician Seal].
- UNGNAD, A., Die älteste Erwähnung des Pferdes, s. *OLZ* (Dez. 07), Sp. 638f.
- WEBER, OTTO, Studien zur süd-arabischen Altertumskunde III (*MVAG* XII 1907, 2). Mit 7 Tafeln. Berlin, 102 S. Gr.-8°.
- WINCKLER, H., Zu Sāri, s. *OLZ* (Dez. 07), Sp. 643.
- VINCENT, H., Les fouilles anglaises à Gézer. — Les fouilles autrichiennes à Jéricho. — Une mosaïque chrétienne au mont des Oliviers. — Bustes funéraires palestiniens, s. *RB* V, 1 (janvier 08), S. 114—127.

10. Aramaica.

- The Great Discoveries at Elephantine, s. *ET* XIX No. 5 (Febr. 08), S. 194—198.
- † COOK, S. A., The Jewish Temple of Yahu, God of the Heavens, at Syene, s. *Exp* Dec. 1907, S. 497—505.
- † COOK, S. A., Supplementary Notes on the New Aramaic Papyri, s. *Exp* Jan 1908, S. 87—96.
- KEERDMANS, B. D., Een nieuwe Jahwe-tempel, s. *ThT* XLII, 1 (Jan. 08) S. 72—81.
- GUNKEL, H., Der Jähutempel in Elephantine, s. *Deutsche Rundschau* XXXIV Heft 4 (Jan. 08), S. 30—46.
- HOFFMANN, G., Bemerkungen zu den Papyrusurkunden aus Elephantine, s. *WZMK* 1907, 4, S. 413—415.
- LÉVI, I., I. Le temple du Dieu Yahou et la colonie juive d'Éléphantine au V^e siècle avant l'ère chrétienne, s. *RÉJ* LIV No. 108 (October 1907), S. 153—165.
- LÉVI, I., II. Notes sur le texte araméen du Testament de Lévi récemment découvert, s. *RÉJ* LIV No. 108 (October 1907), S. 166—180.

- LÖW, IM., מִשְׁנֵי in dem Papyrus von Elephantine, s. WZKM 1907, 4, S. 415 f.
 † MARGOLIOUTH, S., and F. L. GRIFFITH, The New Papyri of Elephantine, s. Exp Dec. 1907, S. 481—496.
 MÜLLER, D. H., Die Korrespondenz zwischen der Gemeinde von Elephantine und den Söhnen Sanabalats, s. WZKM 1907, 4, S. 416—419.
 RONZEVILLE, P. S., Nouveaux Papyrus araméens, s. AlM 08, 1 (Jan.), S. 51—60; ebenda 08, 2 (Febr.), S. 118—126.
 † SACHAU, ED., Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. [Aus: ABA] Neudr. Berlin 1908. 46 S. m. 2 Taf. Lex.-8^o.
 SMEND, RUD., Zu den von E. Sachau herausgegebenen aramäischen Papyrusurkunden aus Elephantine, s. ThLZ 1907, No. 26, Sp. 705—711.
 STÄHELIN, DR. FELIX, Israel in Ägypten nach neugefundenen [aramäischen] Urkunden. Vortrag. Basel 1908. 24 S. 8^o.

II. Judaica.

- RS 16^e Année. — Janvier 1908. HALÉVY, J., Recherches bibliques: Le prophète Zacharie S. 1—34. — HALÉVY, J., La conversion de saint Paul S. 35—61. — HALÉVY, J., Correspondance sumérologique S. 62—64. — HALÉVY, J., Notes sumériennes (suite) S. 65—84. — Cantique syriaque sur saint Thomas S. 85—94. — Inscription araméenne d'Éléphantine S. 95—99. — HALÉVY, J., Bibliographie S. 99—122.
 ABRAHAMS, I., Some Rabbinic Ideas on Prayer, s. JQR XX No. 78 (Jan. 08), S. 272—293.
 BACHER, W., Essai d'une nouvelle Explication de l'expression מִשְׁנֵי, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 273—275.
 BACHER, W., Deux corrections aux poésies de Samuel Hanaguid, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 275.
 BAUER, J., Les juifs comtadins pendant la Révolution, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 284.
 BOGRATSCHOFF, DR. CH., Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. Berlin 1908. 63 S. Gr.-8^o.
 BUECHLER, A., Le mot מִשְׁנֵי dans le Kaddisch, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 194—204.
 DARMESTETER, A., Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible (suite), s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 205—235.
 † Erzbetrüger, der, Sabbatai Sepi, der letzte falsche Messias der Juden, unter Leopolds I. Regierung. Im Jahr der Welt 5466 und dem 1666^{sten} nach Christi Geburt. Halle 1760 (Anastat. Neudruck). Berlin 1907. 32 S. m. 1 Bildnis. 8^o.
 † ESCHELBACHER, JOS., Das Judentum u. das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien. 2. Aufl. Berlin 08. XI, 170 S. Lex.-8^o.
 GUNZBURG, DAVID DE, La Cabale à la veille de l'apparition du Zohar. מִשְׁנֵי בֵּן רַחֵם מִלְנֶסֶת (suite), s. Haqedem I, 3 (Sept. 07), S. 111—121.
 HARKAVY, A., פְּנִינֵי מְרֻחֵת אֶחָד בְּהִיבְלִיּוּתָהּ וְקִסְרִית בְּפִשְׁרֶסְבוּרִי (Aus einer orientalischen Genizah in der Kaiserl. Öffentl. Biblioth. zu St. Petersburg [Fortsetz.]), s. Haqedem I, 3 (Sept. 07), S. 124—128.
 HART, J. H. A., Philo of Alexandria IV., s. JQR XX No. 78 (Jan. 08), S. 294—329.
 HILDENFINGER, P., La typographie hébraïque de Villeneuve, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 259—266.
 KRAUß, SAM., Bad und Badewesen im Talmud, s. Haqedem I, 3 (Sept. 07), S. 87—110.
 † LEWY, DR. IMMAN., Mose ben Maimūni's Mischnahkommentar zum Traktat Baba Bathra (Kapp. V—X). Arabischer Urtext mit hebr. Übersetzg., Einleitg., deutscher Übersetzung nebst krit. u. erläut. Anmerkgn. Berlin 1907. 67 + 37 S. Gr.-8^o.
 † LORGE, M., Samuel el-Magrebi: Die Speisegesetze der Karäer, nach einer Berliner Handschrift im arab. Urtext hrsg. u. m. deutscher Übersetzung, Einleitg. u. Anmerkgn. versehen. Berlin 1907. 24 + 78 S. Gr.-8^o.
 MARKON, ISAAK, Eine jüdisch-ägyptische Verkaufsurkunde aus dem XIII. Jahrh., s. Haqedem I, 3 (Sept. 07), S. 126—130.
 MARMORSTEIN, A., Les „Épicuriens“ dans la littérature talmudique, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 181—193.
 MARX, A., The Expulsion of the Jews from Spain, s. JQR XX No. 78 (Jan. 08), S. 240—271.
 MITRANI-SAMARIAN, S., I. Le sac de Cordoue et le testament d'Antou de Montoro. II. Un sermon valencien de saint Vincent Ferrer. III. Un typographe juif en Espagne avant 1482, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 236—252.

- MITRANI-SAMARIAN, S., Deux Juifs capturés par les Uscoques, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 280f.
- † Monumenta judaica. Hrsg. v. AUG. WÜNSCHE, WILH. NEUMANN u. SAL. FUNK. Paris II. Monumenta Talmudica. 1. Serie. Bibel und Babel, bearb. v. SAL. FUNK. 1. Bd. 4. Heft. S. 161—242 m. 1 Karte. Wien 07.
- † Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke u. sein Einfluß. Zur Erinnerung an den 700. Todestag des Maimonides hrsg. v. der Gesellsch. zur Förderg. der Wissensch. des Judentums durch Prof. W. BACHER, Dr. M. BRANN, Prof. D. SIMONSEN unter Mitwirkung v. Rabb. Dr. J. GUTMANN, stellvertret. Vorsitzenden der Gesellsch. 1 Bd. Leipzig 1908. VIII, 495 S. Gr.-8°.
- OCHSER, SCH., Zur Kritik der „Sidra di Nischmata“, s. ZDMG LXI, 4 (1907), S. 918—920.
- † OESTERLEY, W. O. E., and G. H. BOX, The Religion and Worship of the Synagogue. An Introduction to the Study of Judaism from the New Testament Period. London 1907. XV, 443 S. 8°.
- PORGES, N., Eine Geniza-Studie, s. JQR XX No. 78 (Jan. 08), S. 187—210.
- POZNANSKI, S., The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Fourteenth to Nineteenth Centuries, s. JQR XX No. 78 (Jan. 08), S. 216—231.
- POZNANSKI, S., Le nom de 'Isa porté par des Juifs, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 276—279.
- REINACH, TH., Hérodote et le Talmud, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 271—273.
- SCHWAB, M., Une homélie judéo-espagnole, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 253—254.
- SCHWAB, M., Une inscription hébraïque à Chalcis, s. RÉJ LIV No. 108 (Oct. 07), S. 282f.
- † Talmud, der babylonische, m. Einschluß der vollständigen Mišnah. Hrsg. nach der 1. zensurfreien Bombergischen Ausg. (Venedig 1520—23), nebst Varianten der späteren, v. S. LORJA, J. BERLIN, J. SIRKES u. aa. revidierten Ausgaben u. der Münchener Talmudhandschrift, möglichst sinn- u. wortgetreu übersetzt u. mit kurzen Anmerkungen versehen v. LAZARUS GOLDSCHMIDT. VIII. Bd. 2. Lfg. Des Traktats Zebahir 2. Hälfte. Leipzig 1907. S. 225—403. Lex.-8°.
- † WINCKLER, SIEGF., Bemerkungen zu dem Talmud-Thema Taam Keikar (in hebr. Spr.) Frankfurt a. M. 35 S. Gr.-8°.
- WORMAN, E. J., The Exilarch Bustānī, s. JQR XX No. 78 (Jan. 08), S. 211—215.

12. Anhang.

- † ZA XXI, 1/2 (08). — HARTMANN, M., Die südarabischen Inschriften Louvre 15—29. — HILPRECHT, H. V., Die Stellung des Königs Ura-imitti in der Geschichte. — SA-RAUW, C., Die altarabische Dialektspaltung. — LITTMANN, E., Abessinische Glossen. — CANTOR, M., Babylonische Quadratwurzeln und Kubikwurzeln. — WORRELL, W. H., The interrogative particle ^{هل} in arabic according to native sources and the Kufā. — NÖLDEKE, TH., Syrische Inschriften. — POEBEL, A., Das seitliche Verhältnis der zweiten Dynastie der größeren Königsliste zur dritten Dynastie. — THUREAU-DANGIN, F., La deuxième dynastie du Canon royal et la date de la fondation du royaume babylonien. — BARTH, J., Zu den Papyrusurkunden von Elephantine. — NÖLDEKE, TH., Neue jüdische Papyri. — LÖW, I., Der Reis (in Palästina und in jüdischen Schriften). — POEBEL, A., Das Verbum im Sumerischen. — VOLLERS, K., Der Name Moab. — FRAENKEL, S., Zu den Papyri von Elephantine. — GOLDZIEHER, I., Notizen zu der Zauberformel ZA XX, 406ff. — Aus einem Briefe des Herrn Dr. D. KÜNSTLINGER an C. BEZOLD. — CONDAMIN, A., Une nouvelle inscription de Šamsi-Adad. C. BEZOLD, Zu der neuen Inschrift Šamsi-Adad's. — STRECK, M., ^{𐎶𐎵𐎶𐎵} (^{𐎶𐎵𐎶𐎵}) = babyl. Mami (Mama)? Karduniaš. — P. E. HUBER, Die Personennamen in den Keilschriftenurkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin, bespr. v. F. THUREAU-DANGIN.

Textkritische Studien II.¹

Von Johannes Dahse,
Pfarrvikar in Kervenheim (Kreis Geldern).

1. Zur Herkunft des Textes der Gruppe fir.

Wir haben auf S. 18 f. auf die Merkmale aufmerksam gemacht, die von dem lucianischen Charakter der Gruppe fir Zeugnis zu geben scheinen. Es fragt sich nun, wie sich unsere Gruppe zu der Charakteristik verhält, die THEODORET von der Methode LUCIANS entwirft. Nach NESTLE beschreibt THEODORET die Tätigkeit LUCIANS dahin, daß er ταῖς προεγραμμέναις ἐκδόσεσιν ἐντυχών, ἐγκύψας δὲ καὶ τοῖς Ἑβραϊκοῖς μετὰ ἀκριβείας τὰ . . . τοῦ καταλόγου τῆς ἀληθείας πόρρω τυγχάνοντα διορθώσας ἐν τοῖς οἰκείοις τῆς γραφῆς χωρίοις ἐξέδοτο τοῖς Χριστιανοῖς ἀδελφοῖς.² Ist unsere Gruppe von LUCIAN, so muß sie also nach diesen Worten Anzeichen einer Benutzung der Übersetzungen des AQUILA, SYMMACHUS und THEODOTION an sich tragen. Ich habe das hexaplarische Material, das HP und BM³ bieten, mit den Lesarten von fir verglichen⁴ und folgendes gefunden. Eine Benutzung der genannten Übersetzungen zeigt sich 614 τετραγωνων { + ασηπτων fi² krt Chr,
[pr ασηπτων g

nach cod M liest α' ασηπτων τεθεωμενων, das ασηπτων bei fi²r, das wir auch im Triodium von 1580 haben, stammt also von α'. 276 haben fi eg cocc idou statt idε und geben damit nach cod s die Lesart von α' 3'. Vielleicht ist auch 317 παρελογισατο bei El = α' σ' nach Mjs

¹ Die Sigla für die herangezogenen Übersetzungen sind dieselben wie in der großen Cambridger Septuaginta: A = armenisch; B = bohairisch; (B¹ editio de Lagarde; B^w editio Wilkins; B^p codex Paris Bibl. Nat. Copt I); C = sahidisch; E = äthiopisch (E^c Dillmann's codex C; E^f Dillmann's codex F; E^p codex Paris Bibl. Nat. Eth. 3); L = altlateinisch; P = palästinensisch-aramäisch; S = syrisch-hexaplarisch.

² Siehe NESTLE im Philologus 1899, S. 125.

³ BM = Große Cambridge Septuagint, siehe NESTLE Sept.-St. V 5.

⁴ Übersetzungen, offenbare Schreibfehler und die Unterschiede, die man beim Zitieren von D macht, sind unberücksichtigt geblieben.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 28, 1908.

hierher zu rechnen. An der Stelle 329 stimmt ο ειπων, das wir bei fi und bcdh^bklmnpw^{a2}xc2d2 Chr Cyr lesen, mit der Lesart des α' σ' nach jv überein. 3312 geht πορευωμεν bei AD blrw nach M auf α', nach j auf σ' zurück. 418 haben dnprv¹²w σοφιστας statt σοφους: im 24 v. gebraucht nach M dieses Wort θ'. 4431 ist λυπης bei fir abwb2 Chr nach M (v) aus α'. Auch das {εγκεκλεισμενους DE hlirst 3922 muß nach {συγκεκλεισμενους fi

Mjv auf eine der genannten Übersetzungen zurückgehen; leider fehlt die genauere Angabe, α' wird es nach 403 nicht sein.

Außer diesen wörtlichen Übereinstimmungen haben wir nun auch Fälle, an denen der Verfasser unserer Rezension offenbar durch Rücksicht auf jene Übersetzungen zu einer Abweichung von der ihm vorliegenden LXX veranlaßt wurde. Dahin möchten wir rechnen: 31 statt φρονιμωτατος: φρονιμωτερος bei Di^mrv^ms Theoph Or-lat Eus Chr 1/2 Lucif, veranlaßt durch das πανουργοτερος, das nach M: α', nach v: σ' gab. Wenn der vorlucianische Theoph diese Lesart schon bietet, so braucht sie ihm nicht vorgelegen zu haben, sondern kann auf seine eigene Rechnung kommen. 820 der Plural καρπωσεις i^ar gewählt unter dem Einfluß des αναφοράς von σ bei jsv. 271 statt des gewöhnlichen ημβλυθησαν lesen DElr das wörtlichere ημβλυωπησαν, vgl. α' ημαυρωθησαν bei M; siehe auch 4810, wo nur bdi^aptw εβαρυνθησαν, die übrigen εβαρυωπησαν (qu εβαρυωνησαν) geben. — Absichtlich führen wir hier nicht an die Stellen, an denen nur eine Handschrift unserer Gruppe derartiges zeigt; denn da kann es sich ja immer um eine Sonderlesart des betreffenden Kodex handeln. Sonst hätten noch angeführt werden können: 127 + εν εικονι fc2 Eus 1/6 (vgl. σ' Mv) 320 ευα οπες εστιν ζωη fChr (α' αυα M) 1413 του αμορραιου f. (σ' jsv) 2632 ^ ουχ bei f, vgl. HP: οι λo. ευρομεν, hoc est ουχ non agnoverunt; und inbetreff der unserer Gruppe nahestehenden Handschriften wäre zu vergleichen: 1515 παιδεια αγαθη l {α' πολια αγαθη Msv 2311 κυριε + μου l (α' M) 2934 {σ' πολια αγαθη j

προσκειται προς με E (α'[M]s).

Eine Beeinflussung durch die λo. zeigt sich 74, wo fi^ar παν το επαναστημα, οι λo. nach c2 παν το αναστημα haben.

Durch Vorstehendes dürfte bewiesen sein, daß der Verfasser von fir die Übersetzungen des α' σ' θ' gekannt hat; die Frage, ob er sie durch des ORIGENES Hexapla oder auch unabhängig davon kennen gelernt hat, lasse ich unentschieden. Daß er aber das Werk des ORIGENES benutzt hat, zeigt 1916. Da geben die hexaplarischen Handschriften

α c o x c₂ (mit unerheblichen Abweichungen) den Zusatz και εξηγαουσιν αυτον και εδηκαν αυτον απεξω της πολεως, ähnlich m j^m v^m z. Unser Revisor benutzt 19 17 das in jenem Zusatz enthaltene απεξω της πολεως, wir haben nämlich 19 17 für εξω bei ir εκ της πολεως, bei f^a: pr εκ της πολεως, bei D g n + της πολεως. Auch 33 1, wo die hexaplarischen Kodices aus θ' hinzufügen τοις οφθαλμοις αυτου hat f + τοις οφθαλμοις.

Schließlich können wir nun aber noch auf zwei Stellen hinweisen, an denen unsere Gruppe mit den Lesarten Verwandtschaft zeigt, die ο συρος hat! 24 50 haben nämlich statt κακον καλω die Zeugen fir Chr 1/3 κακον η καλον und äthiopische Übersetzung Chr. 1/3 καλον η κακον; ο συρος aber nach j c₂ η καλον η κακον! 37 2 lesen α' ο συρος και ο εβραιος: κατηνεγκεν nach j [c₂], so haben aber von den LXX-Zeugen fi*, außerdem La* d k m n p t x syr-hex. Cyr-ed 1/2. Hiermit können wir unsere Übersicht schließen; denn zur Genüge geht aus ihr hervor, daß der Verfasser von fir die Methode LUCIANS angewendet hat und wir haben einen weiteren Beweis dafür geliefert, daß uns in fir für die Genesis Lucian vorliegt. Mit vorstehender Ausführung ist dann zugleich die Streitfrage zwischen WENDLAND und SCHÜRER, ob LUCIAN α' σ' θ' benutzt habe, zugunsten SCHÜRERS entschieden.

Nun haben wir schon davon gesprochen, daß mit unserer Gruppe fir die äthiopische Übersetzung nahe verwandt ist. Da können wir nun hier hinzufügen: Wie fir Beziehungen zum „Syrer“ hat, so auch der Äthiope. Ich verweise dafür an diesem Orte nur auf 31 7 äthiopisch „decies“, wo nach c₂ ο συρος δεκακις hat. Und weiter: wie fir die „andern Übersetzungen“ benutzt hat, so auch der Äthiope 24 47 31 33 43 8 43 14. Endlich bleibt hier noch zu erwähnen 34 2. Da gibt der Hex-Apparat von BM: ο χορραιος α' σ' ο ευαιος (nach M v c₂), so von den LXX-Zeugen bei BM nur Dillmanns äthiopischer Kodex C und Cyr-ed. Nach DE LAGARDE haben die Ausgaben b (= sextina) c (= compl.) den Namen ευαιος. Da „b“ jünger als „c“ ist, stammt die Sextina-Lesart aus der Compl. und eine der Handschriften, deren Kollationen von den spanischen Herausgebern benutzt worden sind, wird ευαιος im Texte haben. Nun hat aber sowohl die Handschrift, die dem kompl. Pentateuch zugrunde liegt HP 108, als auch diejenige, die in der Genesis soviel zu dem kompl. Texte beigesteuert hat HP 129: χορραιος. Aus welcher griechischen Handschrift stammt dann aber ευαιος? Da möchte ich hier auf den Codex Carafae HP 246 aufmerksam machen, über den BATIFFOL im Bulletin critique 1889 S. 112—115 gehandelt hat. Dieser bietet nämlich Lesarten.

die außer ihm nur die komplut. Ausgabe gibt, z. B. 50 3 cod 246 ἀριθμούνται, ebenso compl., eine Lesart, die wir bei B M vergeblich suchen. Ferner ist dieser Kodex, wie ich durch Vergleichen seiner von BATIFFOL veröffentlichten Lesarten mit denen von 56 festgestellt habe, auch in der Genesis ein naher Verwandter von 53 56 129; daß er in den Sam-Büchern zu der Gruppe 19 56 82 93 108 gehört, konnte man schon aus HP und FIELD erkennen. Aus diesem Kodex wird 34 2 das komplut. ευατος stammen. Dringend wünschenswert ist es, daß möglichst bald jener Codex Carafae vollständig kollationiert werde. Wir erlangen damit einen neuen Vertreter der Rezension LUCIANS. Liegt erst seine vollständige Kollation vor, dann wird es sich auch durch genaues Vergleichen dieser Handschrift mit HP 129, mit dem Vatikanus B und mit der Ausgabe c feststellen lassen, welches der Codex Carafae ex magna Graecia advectus ist, von dem die Herausgeber der Sixtina sagen, „qui liber cum Vaticano codice ita in omnibus consentit, ut credi possit ex eodem archetypo descriptus esse“, und welches die Handschrift ist, die den Spaniern vorgelegen hat und die nach ihnen nuper e Syria advectus sei.

2. Die Heimat des Textes von egj.

Für die Gruppe fir haben wir Beziehungen zu Syrien konstatieren können; die Gruppe egj (unser HESYCHIUS) hat Beziehungen zu Ägypten. Unter den Oxyrhynchos-Papyri befindet sich auch einer, der Bruchstücke der Genesis enthält, nämlich Nr. 656, bei B M genannt U4. Wie ich aus R. HELBING, Grammatik der Septuaginta, S. 9 ersehe, schreibt man ihn dem 3. Jahrhundert zu. Es dürfte sich lohnen, seinen Beziehungen zu den von uns gefundenen Rezensionen nachzuspüren. Ich gebe zunächst nach dem bei Kap. 42 angewandten Schema die Varianten der Rezensionen für die Stellen, die unser Papyrus enthält.¹ Wenn jenes Schema auch hier anwendbar ist und alle wichtigeren² Varianten in ihm untergebracht werden können, so dürfte damit seine Richtigkeit bewiesen sein.

Gruppe acmosxc2

1. Zusätze nach dem Hebräer: 19 33 ἀναστῆναι + αὐτὴν acx; 19 35 ἀναστῆναι + αὐτὴν acx; 20 10 τοῦτο] pr. το πῆμα acmox ΛS (sub *):

¹ Es sind Fragmente aus Kap. 14 15 19 20 24.

² Hier sind auch die Übersetzungen, wenn sie mit Lesarten unserer Gruppen übereinstimmen, als Zeugen mit angeführt, aber nicht die Väterzitate und nicht die Varianten einzelner Zeugen, da es uns hier nur auf das Verhältnis von U₄ zu unseren Gruppen ankommt.

- το ρημα c2; 20 11 θεοσεβεια] + *dei 3; 24 45 των ωμων + αυτης S acmoxc2 f l 3; vgl. auch 24 45 ευθυς] και ιδου D: pr και ιδου bw: + ecce 3.
2. Weglassungen gemäß dem Hebräer: 20 2 εφοβηθη — αυτην om U4 a*cox c2 dgp l 3; sub — 3; 20 4 αγνοουν και sub — 3; [20 7 erstes οτι sub — 3]; 24 44 τω εαυτου — αβρααμ sub ÷ M; 24 46 om. επι τον βραχιονα sodaß es heißt υδριαν αυτης αφ εαυτης D S aos¹²xc2 bflquv¹²w.
3. Dem Hebräer besser entsprechende Stellung haben wir 19 38 bei acmoxc2 n; 20 5 inbetreff des ersten μοι bei acmoxc2 l 3; [inbetreff des zweiten μοι bei c*x l]; 24 41 inbetreff des σοι bei D A p (nach HP bei I Alex 59 71 106); [24 44 θεραπεοντι αυτου bei SU4 (vid) acmo(s)xc2 d f i p t(v) l]; vgl. auch δικαιον και αγνοουν 20 4 bei jsv.
4. Wörtlichere Übersetzung 20 3 ηλθεν acmoxc2 l 3; 24 40 ενωπιον S* (S^{cam}s εναντιον) no; 24 43 εκπορευονται Sacmoxc2 bw l 3.
5. Sonstiges 20 4 απολεις] ουκ απολεσεις a: ουκ αποκτενεις bw; 24 29 λαβαν² + επι τον τοπον acoc2; 24 29 Stellung εξω προς τον ανθρωπον acoc2; 24 37 ωρκωσεν acoc2.

Gruppe egj¹

1. Veränderungen hinsichtlich der Pronomina, Präpositionen, Konjunktionen und sonstiger Partikel: 19 34 τη] pr εν ej bw; 19 38 om και 14 16 130 3^p; 20 3 εν υπνω] ενυπνω e 18 57 CN εν ύπνω 77 78; 20 5 erstes {εν ενυπνω j 14 16 38 73 131 μοι om j 3^{1p} 57 73 78; 20 5 om εν ej bcow 3; 20 7 νυν] νυνι ej; 20 11 τε] δε ej E 3; 24 30 εν ταις χερσι egj; 24 30 οτε] οτι e dpq l 14 16 18 25 77 79 106 131; 24 41 γαρ εαν] δε εαν egj; 24 43 και αι] αι δε DMU4 (vid) egj hlqs^mstuv^ms 3.
2. Veränderungen hinsichtlich sonstiger Synonymen 24 35 μοσχους] βοας egj.
3. Verdeutlichungen 19 33 και³] η εν τω ej; 24 43 εστηκα] εφεστηκα U4 egj^mbhlqs^mstuv^mswy (αφεστηκα 71 73^ms).
4. Stilistisches 20 6 σου εγω egj svx; 24 39 πορευθησεται U4 gj¹²ts^ms.
5. Sonstiges 19 37 μου + ουτος ejx (vgl. 19 38 μου + hic 3¹) 20 4 κυριε + ο θεος ej; 24 38 μου³ + ισαακ egjls^msv^ms; 24 39 om τω κυριω

¹ Wo BM nur eine Handschrift als Zeugen anführt, sind auch die Angaben von HP berücksichtigt.

μου eg 18 79 CN¹; 24 42 ελθων + εγω e; 24 46 om μου egj; 24 46 υδριαν αφ εαυτης U₄ (vid) egj¹²cdnp λ ε.

Gruppe fir

1. Zusätze 15 8 ειπεν δε + αβραμ fn λ; 19 38 αμμαν + λεγουσα fir egj dpy^b M λ ε; 20 5 αδελφη] pr οτι E fir et; αδελφος] pr οτι E fir egm; 20 8 οι ανδρες + τον κυριον fir ej (+ τον θεον c2); 20 10 εποησας + μοι fir; 24 31 κυριος + ο θεος fir; 24 39 ειπα δε + εγω fir egj; 24 40 beim Gottesnamen + μου fir acx λ; 24 44 υδρευσομαι + εως αν πασαι πιωσι fir; 24 45 με^s + μικρον υδωρ fir bd (υδωρ μικρον) ptw (= Samarit. und Syrer!)
2. Vertauschungen von Synonymen 24 28 ανηγγειλεν LΔ2 fir bdlptw 24 42 εις αυτην fir egj dp.
3. Stilistisches 19 34 τη νεωτερα LU₄ fir ej; 19 37 εκαλεσεν δε ir; 20 9 εποησας ir; 24 42 πορευσομαι fir gt; 24 42 om νυν ir egjh; 24 47 επηρωτησα M fir egj hqtu.
4. Abweichende Stellung 19 36 λωτ post αυτων fir; 24 30 της αδελφης αυτου ρεβ. ir ε; 24 34 αβρααμ ειμι εγω f bnw λ; 24 45 συντελεσα post με fir egj bdpw; (vgl. 24 46 υδριαν επι τον βραχιονα αυτης αφ εαυτης A irmyj^msz^msv^msz).

Gruppe dnp(t)

1. Vom Hebräer abweichende Stellung 24 34 ειμι εγω του αβ. dp; 24 29 επι την πηγην προς τον ανθρωπον dpsv.
2. Zusätze gegen den Hebräer 15 8 ειπεν δε + αυτω dp s¹w ε; 19 34 ιδου + εγω dgp f λ; 20 3 εν υπνω + αυτου dgp;
3. Auslassungen 20 7 οτι^s dp; 20 10 ειπεν — αβρααμ dnp; 24 30 τα ρηματα dnp; 24 30 ρεβ. dpjsv; 24 30 της αδελφης αυτου dfn.
4. Sonstiges 20 6 αμαρτανειν U₄^bdfgp (c2); 24 35 εγενετο mit folgendem Subjekt dptsv (letzteres εγενοντο); 24 39 ου + μη dps¹²w (ουν μη v¹²) 24 40 ευηρεστησω dp. (ειπον 24 39 dp; 24 42 dp abflw; 24 45 dpa).

Aus vorstehenden Listen ergibt sich, daß U₄ nur 19 34 die Lesart von fir teilt, an einer Stelle, wo auch ej dieselbe Lesart hat; daß nur einmal 20 6 U₄^b nach dfgp korrigiert, daß aber an zwei Stellen U₄

¹ CN = Catena Nicephori. Es ist bisher nicht beachtet worden, daß der Koder Alexanders, der zu dieser gedruckten Catena benutzt wurde, und der, geschrieben 1104, Lev.-Ruth enthielt, identisch sein dürfte mit dem jetzigen Codex Lambeth 1214, von Jahre 1104, enthaltend Lev.-Ruth!

hexaplarischen Einfluß zeigt und an vier Stellen die Lesarten von egj gibt. Noch deutlicher wird aber sein Verhältnis zu egj, wenn wir nun die Stellen betrachten, an denen sich die LXX-Zeugen in zwei Heerlager teilen. Dies ist der Fall¹

| | | |
|--|--|---|
| 15 7 יָנָה | εγω ειμι M dfglprstvc2d2 §§§: | εγω ADU ₄ abehjmnoquwxy |
| מ — am Schluß om AU ₄ behjqruwy | + αυτην { | { D amox λ ^{co} dd §§§
ε ^{vid} ; M dfglnpst
vc2d2 |
| 8 — + τουτονach γνωσονται M dgnptd2 | om AU ₄ D abefhjlmno qrsuv
wxyz | |
| 19 33 מִן עֵקֶינָה U ₄ abcd fgimoprstvwxc2 | ταυτη ADE M ehjlnquy § | |
| אֵל: | | |
| 34 שְׁמֵן χθες L bcdef ghijlmnpqrx | εχθες ADEM aostuvwyc2
(om U ₄ *vid) | |
| 35 αυτης { | + τη νυκτι εκεινη d
+ την νυκτα εκεινην U ₄ (f)
gi ^{a2} pstvc2 | |
| 20 2 | οτι ¹ om DEU ₄ ^{vid} acehlmnop
uxy §§ | |
| 2 im Zusatz + οτι A befijlqrw om οτι | DEM abhmnstvy om Zu-
satz U ₄ a ^c cdgopxc2 λ§ | |
| 3 לו ¹ om DEMU ₄ ^{vid} abdeij ^{ts} mopr ^{ts}
vwxc2 λ | αυτω A c fghj ^{ms} lnq ^s stuy
sub * § | |
| 8 οι ανδρες U ₄ bdefijpqrs ^{ms} stuw | οι ανθρωποι die übrigen | |
| 11 αρα AEMU ₄ behjlns ^{ms} wy §§ | μηποτε acdfgimopqrs ^{ts} tuv
xy ^{b2} c2 λ§ | |
| 24 31 ητοιμασα AΔ2 bc [*] dghwxy | ητοιμακα DLMSU ₄ ac ^a efijl
mnopqrstuv ^{c2} | |
| 24 32 γρη ¹ om AΔ2 U ₄ bdfinprwxy | νιψασθαι DMS aceghjlmop
stuvxc2 λ§ | |
| 35 וְהָיָה חֲרוֹשׁ וְכֶסֶף וְזָהָב DM bef
ghijlqr ^{ts} uw §§ | αργ. και χρυσ. AU ₄ Δ2 acd
mnopsvxyc2 | |
| 36 כל om A abcdmnpwyc2 | παντα DMS ^{a2} U ₄ ^{vid} Δ2 efgh
ijlqrstuvx λ§§ | |
| 24 39 תִּלְתִּי πορευθη Abdej ^{ms} nps ^{ts} vw πορευθησεται πορευσεται DMSΔ2 ^{vid}
βουληται πορευθηναι y § § U ₄ gj ^{ts} s ^{ms} achiloqr ^{ts} uxc2(fm) | | |
| 45 לִבִּי om suff. MSU ₄ ^{vid} rel. | μου AD ^{a1} blquwy λ§ | |

¹ Bei den Angaben e sil. sind die Übersetzungen nicht immer berücksichtigt.

Von den Zusätzen nach dem Hebräer, die sich in dieser Liste finden, fehlt derselbe bei U₄ 15 7 20 3 24 32 24 45, er steht 24 36; von den Zusätzen gegen den Hebräer, die diese Liste zeigt, steht ein solcher bei U₄ nur 19 35, er fehlt 15 7 15 8 20 2; die dem Hebräer entsprechende Stellung zeigt U₄ 24 35. Die übrigen Varianten sind sprachlicher Art. Wie an der schon oben angeführten Stelle 24 39 finden wir U₄ auch 20 2 20 8 20 11 24 31 an der Seite der Rezension egj: ich gebe die miteinander gehenden Zeugen unserer Gruppe noch einmal nach BM, ferner nach HP und DE LAGARDE:

20 2 U₄ e 14 16 18 25 77 79 131 CN mt
 20 8 U₄ ejs^{ms} 14 16 18 25 38 57 77 79 131 mt
 20 11 U₄ ejs^{ms} [bei HP unsere Gruppe e sil] mt
 24 31 U₄ ejsv 14 18 25 57 73 78 79 CN mt
 24 39 U₄ gj^{ts} 14 16 18 38 57 73 77 79 131 mt

Bloß 19 33 tritt U₄ mit seiner Lesart εκεινη dem ταυτη bei ej entgegen. Freilich ist U₄ nun kein Vertreter der Rezension egj, aber die Verwandtschaft zwischen dem Text von egj und dem von U₄ ist doch so groß, daß wir mit Recht glauben behaupten zu dürfen, daß beide demselben Boden entstammen, daß also egj wie U₄ ägyptischer Herkunft ist. Nicht ganz belanglos dürfte es doch auch sein, daß wir in der Liste auf Seite 165 so häufig β , d. h. aber die bohairische Übersetzung in der Gesellschaft unserer Gruppe finden.

3. Eigentümlichkeiten des Textes von dnp(t).

Wie ich in den Studien I Nr. 1 2 3 5 gezeigt habe, sind die Lesarten der Gruppe, von der die Handschriften d und p den Grundstock bilden, aller Beachtung wert. Um einen weiteren Einblick in die Eigentümlichkeiten dieses Textes zu bieten, gebe ich nunmehr aus jedem der Kapitel Gen 37—50 eine für diesen Text charakteristische Lesart.

1. Gen 37 2 Im massor. Text werden hier von den Weibern des Jakob nur Bilha und Zilpa erwähnt. So ist es auch bei den meisten LXX-Zeugen. Dagegen haben: d μετα των υιων λιας μετα των υιων βαλας και (nach DE LAGARDE ohne και) μετα των υιων ζελφας; p μετα των υιων λειας βαλας (106 βαλλας) και ζελφας; ny μετα των υιων λιας και μετα των υιων βαλλας και μετα των υιων ζελφας. Solch eine Erwähnung der Lea erwartet man aber hier nach 37 21 22, wo Ruben genannt ist.
2. Am Schluß von Gen 38 13 wiederholt unsere Gruppe nach τα προβατα αυτου aus den letzten Worten von 38 12 αυτος και ηρας ο ποιμην

αυτου dp; αυτος και ηρας ο ποιμην αυτου ο οδολαμνητης εις θαμνα 107. Nach der Lesart von 107 könnte es scheinen, als ob es sich bei diesem plus um ein Schreiberversehen handelte. Daß dieser Zusatz aber nicht erst aus dem Archetypus von dp 107 stammt, zeigt sein Vorkommen bei der Gruppe egj αυτος και ειρας ο ποιμην αυτου; so nach HP 14 16 18 25 38 57 64 78 79 131 CN, nach DE LAGARDE mt; bloß αυτος και ειρας geben 73 77.

3. Gen 39 10. Die gewöhnliche LXX hat dem massor. Hebr. entsprechend καθευδειν μετ' αυτης του συγγενεσθαι αυτη. Von dieser Tautologie fehlt bei n καθευδειν μετ' αυτης, p hat nur κοιμηθηναι¹ μετ' αυτης (HP 106 anders!), d aber καθευδευειν (so nach DE LAGARDE) μετ' αυτης του συγγενεσθαι αυτου. Zur Textgestalt von d vergleiche man 39 8, wo für τη γυναικι του κυριου αυτου gelesen wird bei d αυτη (ebenso ε), bei p τη γυνη (so!), bei E η γυνη! Dazu lese man in den „Testamenten der zwölf Patriarchen“ Test. Jos. cap. 3, wo an der Stelle, die Gen 39 8 9 entspricht, das Weib redet. Endlich beachte man, daß 39 9 bei d fehlt δια το σε γυναικα αυτου ειναι, bei E πως und bei ε και³ — θεου. Diese Varianten zeigen, daß der Text dieser Verse im Laufe der Zeit mannigfache Veränderungen erlitten hat.

4. Von den zahlreichen Varianten, die sich zu den Versen 40 3—5 finden, seien hier nur erwähnt: 40 3 haben hinter φυλακη = 𐤕𐤔𐤁𐤁:

LUCIAN παρα τω αρχιδεσμοφυλακι AE fiarhlty

HESYCH παρα τω δεσμοφυλακι DM egj ksv

ORIGENES παρα τω αρχιμαγειρω Δ5 αcoxα2 dnp(m) λββ

Die Handschriften bw qu i* lassen diese Worte aus.

Wenn nun sämtliche PHILO-Handschriften παρα τω αρχιμαγειρω geben und ebenso die auf ORIGENES zurückgehenden Handschriften, so ist dieser Ausdruck als ursprünglich anzunehmen. So schon GRABE in seiner Ausgabe und EB. NESTLE im Philologus 1900 S. 267. HESYCHIUS umschreibt diesen Ausdruck auch 37 36 mit αρχοντι μαγειρων egj und LUCIAN 41 10 mit αρχιδεσμοφυλακος fir Ay.

40 4 Hinter 𐤏𐤁' erwartet man eine nähere Bestimmung. Wir haben sie im Apparat von BM, nämlich ημερας] + πολλας ε Chr, + πλειους knv^m, + πλειστους dp; hinter φυλακη + πλειους egj. In 40 5 lautet der Schluß bei A: ορασις του ενυπνιου αυτου· ο αρχινοχοος και ο αρχισιτοποιος οι ησαν τω βασιλει Αιγυπτου οι οντες εν τω δεσμο-

¹ Vgl. 39 14, wo für das gewöhnliche κοιμηθῃ die Handschriften dnp καθευδειν lesen.

τηριω. Daß so etwas kein vernünftiger Mann schreibt, darüber braucht man keine Worte zu verlieren; hier haben Auffüllungen des Textes stattgefunden. Bei dem Lesen wir denn auch von dem schweren Gefüge jenes Satzes gar nichts; p gibt nur ο τε αρχισιτοποιος και ο αρχιοινοχοος als Subjekt zu dem ersten Teil des Satzes; das gibt einen vernünftigen Sinn; (das τε hat auch Chr; nach HP liest 106 anders!). Wie man nun im übrigen jenen Worten einen Sinn abzugewinnen versucht hat, zeigen folgende Varianten der LXX-Zeugen (Nebensachen und Übersetzungen sind weggelassen):

1. Ausgabe „a“ und „b“ η δε ορασις του ευπνιου του αρχιοινοχου και αρχισιτοποιου οι ησαν τω βασιλει Αιγυπτου οι οντες εν τω δεσμωτηριω ην αυτη. So haben nach BM die Handschriften qv.
 2. Ausgabe „c“ εν (nämlich ευπνιον) ων αι ορασεις του ευπνιου αυτων. ο οιονοχοος και ο σιτοποιος ησαν τω βασιλει Αιγυπτου οντες εν τω δεσμωτηριω. So nach BM die Handschriften bw, nur daß w vor ησαν pr οι.
 3. DE LAGARDE führt die Randnotiz der Ausgabe „b“ an: AALL ορασις του ευπνιου αυτων. ο αρχιοινοχοος και ο αρχισιτοποιος οι ησαν τω βασιλει Αιγυπτου οι οντες εν τοις δεσμωτηριοις. So von allen bisher kollationierten Handschriften nur HP 18, ein jetzt in Florenz, früher in Fiesole befindlicher Kodex. Kollationen von ihm werden also den Herausgebern der Sixtina vorgelegen haben.
 4. Rezension egj ορασις του ευπνιου αυτου ο αρχιοινοχοος και ο αρχισιτοποιος οι ησαν τω βασιλει Αιγυπτου οι οντες εν τοις δεσμωτηριοις.
 5. Rezension Dackoxcz ορασις του ευπνιου του αρχιοινοχου και του αρχισιτοποιου οι ησαν τω βασιλει Αιγυπτου οι οντες εν τω δεσμωτηριω.
 6. Rezension fi^ar ορασις του αρχιοινοχου και του αρχισιτοποιου, dann = 5.
 7. AEM hlnt(y)sv ορασις του ευπνιου αυτου· ο αρχιοινοχοος και ο αρχισιτοποιος, dann = 5.
5. Aus 41 1 führe ich an dnp: ωστε statt ωετο; zur Entstehung desselben vergleiche ωετο:ωετο.
6. In 41 2 haben für τω ειδει: τη οψει DM^mdnp für v¹²; 41 4 wird, dem massor. Hebr. entsprechend, hinter αισχραι hinzugefügt: von Dackmxcz τη ορασει, von 12 npt s¹p²vid τω ειδει, von λ „visu“.
7. Vom massor. Hebräer abweichende Stellung geben 41 19 dnp ετερα βοες επτα, 41 42 dp τω ιωσηφ επι την χειρα.

Zu Kap. 1 42 vergleiche oben Studie I 5.

8. In dem εισηγεγκαν (statt προσηγεγκαν) bei dnp 43 26 zeigt sich die Verwandtschaft mit den Lektionarien: d2 = 61, Triodium von 1554, Trierer Kodex.
9. 43 30 wird יִמְנִי wiedergegeben durch
εντερα bei A und Genossen
εγκατα bei bfmw
σπλαγχνα¹ bei egj ntν¹²y Chr d2 Triodium von 1554, Trierer Kodex.
Hier weicht dp mit seinem ενδον von der Lesart der Lektionarien ab. Ob wir es bei ενδον mit einem Hörfehler für εντος zu tun haben? Letzteres hat nämlich r^mz. Zu den Hörfehlern bei d vergleiche besonders 48 14, wo aus Μανασση geworden ist μεν ει συ bei d und 107.
10. 44 4 fügen gegen den massor. Hebräer hinter οπισω των ανθρωπων hinzu τουτων dnp cc2v^mz 3^wε.
11. Der Archetypus von dp 107 hat 45, den Zusatz „zum zweiten Male“
ηνικα ανεγνωριζετο Ιωσηφ τοις αδελφοις αυτου { το δευτερον p
του δευτερου d 107
12. 46 8 fehlt die Überschrift Ιακωβ και οι υιοι αυτου bei dnp ε.
13. 47 21 geben statt οριων [Αιγυπτου]: dp ορεων, t ωραιων, a ορων;
14. 48 10 statt Ισραηλ: dpt 3 Ιακωβ.
15. 49 28 hat B και ευλογησεν αυτους ο πατηρ εκαστον κατα την ευλογιαν αυτου ευλογησεν αυτους; von diesen Worten werden ausgelassen bei ε^p και ευλογησεν αυτους ο πατηρ; bei bw fn ο πατηρ — αυτους; bei dp ευλογησεν αυτους².
16. In 50 6 läßt im massor. Text der Pharao dem Joseph Antwort geben, ohne daß vorher berichtet ist, daß die Höflinge, denen Joseph 50 5 den Auftrag gibt mit Pharao zu sprechen, diesen Auftrag auch ausgerichtet haben. Der LXX-Text von B hat ebenfalls zu Anfang dieses Verses nur και ειπεν Φαραω. Vor diesen Worten haben nun aber folgende LXX-Handschriften noch einen Zusatz: pt και ειπον φαραω; n και ειπον φαραω οι δυνασται; d και ειπον τουτο τω φαραω; 31 83 Ausgabe „a“ und slavische Übersetzung ειπον ουν τω φαραω κατα τα ειρημενα υπο (83 υπερ) του ιωσηφ.

Vorstehende Liste, speziell die zwölf Stellen 37 2 38 13 39 10 40 4 40 5 41 19 41 42 44 4 46 8 48 10 49 28 50 6 beweisen, daß ich oben S. 16 f. die Eigentümlichkeiten von dnpt richtig dahin charakterisiert habe, daß uns in diesen LXX-Zeugen eine vom massor. Text auffallend abweichende

¹ σπλαγχνα kommt also nicht bloß einmal in der LXX (Ptv 12 10) vor; vgl. HEL-
BING, Grammatik der Septuaginta S. 128.

Textgestalt vorliegt. Dasselbe zeigt sich nun bei folgenden zwei für unsere Gruppe charakteristischen Besonderheiten.

I. Wir haben im massor. Hebräer häufig die Erscheinung, daß die Worte „und er sprach“ sich an Stellen finden, wo der Betreffende schon vorher am Worte war und seine Rede nach jenem Einschubsel einfach fortgeht. Diese Erscheinung hat häufig mit Veranlassung gegeben, jenes „und er sprach“ und die dann folgenden Worte aus einer anderen Quelle als das unmittelbar Vorhergehende herzuleiten, so z. B. Gen 16 11 21 7 37 22 41 41 42 2. Nun ist mir aufgefallen, daß von den LXX-Handschriften Zeugen unserer Gruppe jenes störende „und er sprach“ gewöhnlich nicht bieten. Ich führe bei den folgenden Stellen die Zeugen nach HP¹, BM und DE LAGARDE an.

| | | | | |
|---|----------------------------------|------------------|----|-------------------------------|
| Es wird ausgelassen | | BM DE LAGARDE HP | | |
| 15 3 | και ειπεν αβραμ | dp | z | 106 |
| 15 5 | Das zweite και ειπεν | p ej | mt | 106 14 16 25 38 57 78 79 CN |
| [Phil (vid) Cl.-R. Or-gr ¹ / ₂ Spec.] | | | | |
| 16 10 | και ειπεν αυτη ο αγγ. κυ | p | — | 106 |
| 16 11 | και ειπεν αυτη ο αγγ. κυ | dp | z | 106 |
| 17 9 | και ειπεν ο θεος προς αβ. <25> λ | m | | 25 arm. I arm. ed. |
| 20 10 | ειπεν δε αβιμ. τω αβ. | dnp | z | 75 106 (31 fehlt ganzer Satz) |
| 21 7 | και ειπεν | — | — | arabs I. 2. |
| 24 25 | { και ειπεν αυτω | mnt € | — | 72 75 134 |
| | { ειπεν | dp | z | |
| 37 22 | ειπεν δε αυτοις ρουβ. | d Chr € | z | Chr |
| 41 41 | ειπεν δε φαρ. τω ιωσ. | <107> f | — | 107 ¹ |

Nur von den hexaplarisch beeinflussten Codices wird solch ein Einschubsel gegeben:

| | | | | | |
|-------|--------------------------|--------------------------|---|---------------|-------------------------------|
| 199 | { και ειπεν
και ειπον | acmsvx £ 9
gp | r | 15 72 130 135 | arabs I. 2. |
| 31 52 | Zusatz mit και ειπεν | ackmoxc2 λδ ^w | | Ausgabe a b c | Zeugnis e sil zu
unsicher. |
| 422 | και ειπεν | ackmxc2 | — | 15 58 72 135 | arabs I. 2. |

Wo ein neuer Leseabschnitt beginnt wie 17 15 und 18 20 stehen jene Worte auch bei unserer Gruppe.

II. Während die gewöhnliche LXX das ׀ ׀ ׀ wiedergibt durch εγενετο (δε) ηνικα oder εγενετο (δε) ως, lassen Zeugen unserer Gruppe das εγενετο häufig fort.

¹ Die Angaben des Anhangs von HP sind, da sie unvollständig sind, für 44 nicht berücksichtigt.

| | | | | |
|--------|------------------------------|---------------------|----|----------------------------------|
| 12 14 | { bloß ηνικα δε | d | z | — |
| | { „ εγενετο δε | En | E | 75 |
| 19 17 | om εγενετο ηνικα | c2 T-A | r | 135 |
| [19 34 | statt εγενετο δε: bloß και d | z | —] | |
| 20 13 | om εγενετο δε ηνικα | s | — | 130 |
| 24 22 | bloß ηνικα δε | dn ε ^{vid} | z | 75 (εγενετο δε sup. ras. bei 31) |
| 24 30 | { om και εγενετο | λ ε ^{fp} | — | — |
| | { om εγενετο | ε ^c | — | — |
| 30 25 | om εγενετο δε ως | <14> | — | 14 |
| [35 18 | statt εγενετο δε εν | | — | εν δε τω 106 |
| | bloß εν δε } | p | — | εν τω 18 (fehlt BM)] |
| 37 23 | bloß ηνικα δε | d | z | — |
| [38 28 | statt εγενετο δε bloß και d | z | —] | |
| 39 13 | om εγενετο | p ε | — | 106 |
| 43 2 | bloß ηνικα δε | p ε | — | 106 |
| 43 21 | om ηνικα | d | z | — |
| 44 24 | bloß ηνικα δε | p | — | (106 anders) |

Nur von den hexaplarisch beeinflussten Codices wird die vollere Formel gegeben.

| | | | | |
|-------|-------------------------------|-----|-----------|----------------|
| 39 10 | { εγενετο (δε) ηνικα | a § | — | 15 82 |
| | { και εγενετο ηνικα ckmoxc2 λ | — | 58 72 135 | arm I. arm ed. |
| | (* και εγενετο §) | | | |

Schon NICKES hat 1853 darauf aufmerksam gemacht, daß bei den Handschriften unserer Gruppe solche Abweichungen vom massor. Hebräer vorliegen, er führt auf S. 26 seiner Schrift *de Veteris Testamenti codicum Graecarum familiis* aus dem Buche Judith an: 12 10 και εν τη ημερα 44 71 106, και εγενετο εν τη ημερα reliqui omnes; 13 12 και ως ηκουσαν 44 71 106, και εγενετο ως ηκουσαν reliqui omnes. Und auf Seite 25 sagt er von 44 106 in *graecissando autem reliquis libris omnibus quasi facem praeferunt*. Dieselben Beobachtungen, die er bei den Apokryphen gemacht hat, konnten wir machen bei dem ersten Buche der Bibel.

Die letzte Pentateuchschrift und Hesekiel.

Von Ed. König.

Daß die Reihe der Hauptschichten, aus denen der Pentateuch aufgebaut worden ist, in der Linie E, J, D und EP (= esoterisch-priesterlich oder elohistisch-priesterlich) verläuft, meine auch ich in meiner Einleitung ins AT (S. 203—244) durch eine selbständige Beweisführung gezeigt zu haben. Inbezug auf dieses Resultat habe ich jetzt nur ein Zweifaches hinzuzufügen.

Nämlich zunächst darf ich erwähnen, daß in der Beurteilung von E als der ältesten Hauptschicht mir folgende Gelehrten gefolgt sind: H. WINCKLER, *Gesch. Israels* I, 53 und *Keilinschriften u. AT* 1903, 222; SVEN HERNER (Lund) in „Ist der zweite Dekalog älter als das Bundesbuch?“ (1901), 34; ALFR. JEREMIAS, *das AT im Lichte des alten Orients* (1904), 232; G. JAHN, *das Buch Ezechiel* (1905), 135 351, und halbe Zustimmung liegt doch auch in solchen Äußerungen, wie wenn B. LUTHER bei ED. MEYER, *die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906), 156 sagt: „Bei dem jüngeren E finden wir viel mehr Altertümliches“. Darauf weise ich aber nur gelegentlich hin, weil sich jetzt eine Veranlassung bietet, an Folgendes zu erinnern. Auch meine Darlegung, daß das Urteil von V. RYSEL, wonach die geschichtlichen Partien von Gen und Ex sowie ein Teil der Gesetze des EP einer älteren Abteilung desselben angehörten, wegen bestimmter sprachlicher Beobachtung nicht ganz abgewiesen werden könne (S. 230f.), hat neuerdings eine mehrfache Unterstützung bekommen. Denn auch nach ED. SIEVERS ist die Grundlage der Schöpfungsdarstellung Gen I 1—23 „zweifelloso aus älterer Tradition genommen“ (*Metrische Studien* II, 1905, 236). Daß EP ältere Quellen benützt hat, zeigt inbezug auf Gen 10 6 auch W. SPIEGELBERG in seinen „Ägyptologischen Randglossen zum AT.“ (1904), 11 f. Die ältere Herkunft von Stoffen des EP hat auch JOH. HERRMANN in „Die Sühne im AT.“ (1905), 66 98 103 bemerkt. Ebendasselbe ist von H. GRESSMANN in „Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie“ (1905), 138 mit Hinweis auf GUNKEL betont worden. Speziell aber hat O. PROCKSCH in „Das nordhebr. Sagenbuch“ (1906), 309 ff. eine ältere Schicht des EP ausgesondert: Gen I 1—23 5 1—28 30 ff. 6 9 ff. 7 6 11 etc.

An diesen Stand der Forschung über die Entstehung der letzten

Hauptschicht des Pentateuchs war aber jetzt deshalb zu erinnern, weil neuestens wieder ein Versuch, den vorhesekielischen Ursprung des P überhaupt zu beweisen, gemacht worden ist. Dieser Versuch ist aber von J. OSCAR BOYD (ao. Prof. am Princeton Theol. Sem.) in der Arbeit „Ezekiel and the Modern Dating of the Pentateuch“ (1908) vorgelegt worden, und dieselbe hat mich wegen der darin geübten Verwendung des Sprachbeweises zu folgenden Erwägungen angeregt.

1. In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, daß der Prophet Hesekiel ausdrücklich Noah erwähnt (14 14 20), und daran die Meinung geknüpft, es dürfe also nicht überraschen, wenn man in des Propheten großer Anrede an das Land Israel (c. 7) eine wörtliche Verwandtschaft mit der Fluterzählung finde. Nun sei wirklich von „Gewalttat“ in 7 11 23 die Rede, wie in 8 17, und in 9 9 sei gesagt „das Land ist voll von Gewalttat“, wie in Gen 6 13 stehe „denn die Erde ist voll von Gewalttat“, darauf baut BOYD den Schluß, daß Hesekiel die P-Bestandteile des Flutberichts gekannt habe, und ist geneigt, die Worte וְלֹא נָתַן בָּרָחַם (7 11) als eine Anspielung auf Noah zu betrachten. Ebenso erschließt B. Bekanntschaft mit Gen 9 5, weil die hier stehende Redensart „das Blut jemandes fordern von jemand“ auch in Hes 33 6 8 vorkomme. Ferner begegne die partizipiale Form „blutvergießend“, wie in Gen 9 6, so auch in Hes 16 38 18 10 22 3 und 23 45 und sonst nicht im AT, nicht einmal in Prv 6 17, aber speziell dieser Punkt ist nur scheinbar, denn wenn man eben „blutvergießend“ in einem Satze brauchte, so setzte man die partizipiale Form, und diese steht auch in Prv 6 17, aber im übrigen begegnet die Redensart „Blut vergießen“ noch häufig. Weiter treffe man die Ausdrucksweise „jemandem etwas als Nahrung (לֶאֱכֹלָה) geben“ in Gen 9 3 f. (v. 4 ist falsch genannt) und bei Hesekiel zehnmal. Auch werde vom Erscheinen des Bogens im Gewölk, wie in Gen 9 14, so in Hes 1 28 gesprochen. Endlich begegne auch der Ausdruck „jeglicher Vogel von jeglichem Fittich“ (vgl. meine Syntax § 274 a), wie in Gen 7 14, nur in Hes 17 23 und 39 4 17 (hier übrigens ohne das erste *kol*).

Aber über diese Verwendung des Sprachbeweises ist dies zu bemerken. a) Aus solchen Materialien, wie ich ja viele andere in bezug auf EP und Hesekiel in meiner Einleitung (S. 230) vorgeführt habe, läßt sich nur die zeitliche Nähe der literarischen Dokumente, in denen sie sich finden, ableiten, nur ihre Zugehörigkeit zu derselben Periode der betreffenden Sprachgeschichte. b) BOYD hat, wie so viele vor ihm,

* Nur in BAER-DELITZSCHS Ausgabe wird geboten „und das Land wurde mit Gewalttat (חַמָּס) erfüllt“, während sonst im MT „Blutvergießung“ (חַמִּים) steht.

außer Acht gelassen, daß der Sprachschatz erstens überhaupt nicht nur in den literarischen Dokumenten und zweitens am wenigsten bloß in den Literaturprodukten existiert hat, die auf uns gekommen sind. Ebendasselbe gilt, nebenbei bemerkt, von seiner Verwertung des Umstandes, daß Noah bei Hesekiel (14 14 20) erwähnt ist. Er hat nicht in Betracht gezogen, daß die Persönlichkeit Noahs selbstverständlich — auch außerhalb der literarischen Aufzeichnungen — in der Tradition, im Volksbewußtsein existierte. Und hat man denn etwa vom Regenbogen bloß in Gen 9 14 geredet? Wenn B. aber sich auch darauf beruft, daß Hesekiel „der Zitator par excellence“ sei (S. 13), so ist das nicht bloß unbewiesen, sondern auch unbeweisbar. Denn die neuerdings freilich häufige Annahme von „Zitaten“ bei alttestamentlichen Schriftstellern ist meistens unbegründet, wie man aus meiner Abhandlung über die Frage „Gibt es Zitate im AT.“ (Neue kirchl. Zeitschr. 1904) ersehen kann.

2. Die Unmöglichkeit, aus lexikalischen Materialien entweder die Identität des Autors zweier Schriften oder die Zitierung des einen Autors aus einem andern zu erweisen, ist in meinen Arbeiten über den Sprachbeweis, dessen Geschichte, Natur und Tragweite in meiner Habilitationsschrift (*De criticae sacrae argumento e linguae legibus repetito*) untersucht worden ist und dem ich einen besonderen Abschnitt in meiner Einleitung (S. 147—151) gewidmet habe, stark betont worden. Aber immer noch wird dieser Punkt bei der Verwendung von sprachlichen Erscheinungen als einem Mittel der Literarkritik übersehen. So will auch BOYD eine Verwertung von Ex 24 12—17 in Hes 8 4 und 9 3 auf folgende Art beweisen. In Ex 24 17 lese man: „und die Erscheinung (הֵאֱרָא) der Herrlichkeit Jahwes war gleich verzehrendem Feuer“ und in Hes 8 4 stehe: „und siehe dort war die Herrlichkeit des Gottes von Israel gleich der Erscheinung, die ich in der Talniederung gesehen habe“. Auf diesen Tatbestand gründet BOYD das Urteil, daß diese ganze Darstellung Hesekiels aus Elementen des J-Teiles von Ex 24 hergestellt sei, die zwischen Elemente des P-Teiles dieses nämlichen Kapitels eingeschlossen seien, wie S. 15 ausdrücklich steht. Aber diese Behauptung hängt in der Luft. Denn die Vorstellung von der Herrlichkeit Gottes (besser: von der Lichthülle des erscheinenden Gotteswesens) war ja überhaupt eine ältere (Ex 33 18 J etc.). Wenn aber von diesem Phänomen die Rede war, so war der Gebrauch des Wortes „Anblick oder Erscheinung“ (הֵאֱרָא) ein ganz natürlicher. Der Akzent, den BOYD darauf legt, daß von Hesekiel dieses Wort *mar'è* inbezug auf den *kabôd* verwendet sei, ist also unbegreiflich. Oder war dieses Wort an sich bei der Darstellung dieses Gegenstandes auffallend und existierte es überhaupt bloß

in jenem literarischen Produkt vor Hesekiel? Soll dieser Redner ferner, wie B. angibt, sein „ich habe gesehen“ aus dem Satze „und sie sahen den Gott Israels“ (Ex 24 10) geborgt haben? Was endlich soll bei diesem Beweis noch der Umstand helfen, daß die Bezeichnung „der Gott Israels“ bei dem *kabôd* in Hes 8 4 und 9 3 angewendet ist? Weder steht diese Gottesbezeichnung bei *kabôd* in Ex 24 16 f. noch steht sie bei Hesekiel allemal hinter *kabôd* (8 4 9 3 10 19 11 22 43 2), sondern wechselt da mit Jahwe (1 28 3 12 23 10 4 18 11 23 43 4 f. 44 4). Also ohne Grund behauptet B. (S. 15), daß er Hesekiels Bekanntschaft mit einer Partie des P bewiesen habe, von der niemals vorher gesagt worden sei, daß sie zu einer früheren Schicht des P gehöre. Auf solche sprachliche Erscheinungen, wie sie von ihm wieder verwendet worden sind, kann kein Beweis für die Abhängigkeit zweier Literaturprodukte gegründet werden.

3. Aber auch solche grammatische Spracherscheinungen, die durch alle Perioden der Entwicklung der betreffenden Sprache sich gleich bleiben, können weder die Identität des Verfassers mehrerer Schriften noch die Abhängigkeit der einen von der andern beweisen.

Daran zu erinnern veranlaßt wieder folgender Versuch von BOYD. Er meint nämlich, Hesekiels Worte über das Liegen auf der linken und auf der rechten Seite (4 4–6) bezeugten die Bekanntschaft des Propheten mit Num 14 34. Und weshalb? Weil die Ausdrucksweise „einen Tag für das Jahr, einen Tag für das Jahr“ (d. h. je einen Tag für ein Jahr) in Hes 4 6 und in Num 14 34 begegne. Aber wie kann darauf ein Beweis gegründet werden? Das Prinzip dieser Ausdrucksweise, nämlich die Distributivzahlen und die Distribution überhaupt durch Wiederholung desselben Ausdrucks darzustellen, war ja allgemein hebräisch, wie die lange Stellenreihe zeigt, die in meiner Syntax § 85 gesammelt worden ist. Dieses von ihm verwendete sprachliche Moment wird auch nicht dadurch beweiskräftiger, daß auch andere neuere Bearbeiter des Buches Hesekiel in 4 6 einen Berührungspunkt desselben mit P (Num 14 34) finden zu können meinten, wie BOYD sarkastisch in bezug auf BERTHOLET und KRÄTZSCHMAR bemerkt (S. 17). Denn diese beiden brauchen nur gemeint zu haben, daß die Idee der 40 Tage von Hes 4 6 an die Tradition von der 40jährigen Wüstenwanderung Israels erinnere. Freilich hätten beide dabei nicht Num 14 34 zitieren sollen. Denn die Vorstellung von der 40jährigen Dauer des Wüstenzuges lebte doch in der Volksüberlieferung und nicht bloß in der literarischen Ausprägung, die in Num 14 34 vorliegt.

Aber BOYD verbessert jene seine sprachliche Beweisführung nicht dadurch, daß er sich an einer freilich auch sonst ziemlich häufig vor-

kommenden Verwechslung von literarischen Zeugen mit dem Strom der Volksüberlieferung beteiligt. Wenn er mit überlegener Miene darauf hinweist, daß EWALD längst dargelegt habe, wie die 40 Tage des Tragens der Sündenschuld für Juda (Hes 4 6) aus dem Material aufgebaut seien, das dem Propheten in der wohlbekannten Wüstenepisode geliefert worden sei: so ist dies ja die natürliche Annahme von uns allen, aber dies begründet keinen Schluß darauf, daß diese Überlieferung damals bereits in Num 14 34 literarisch ausgeprägt gewesen sei. Diese Behauptung kann auch nicht durch folgende Hinweise gestützt werden. Hesekiel gebrauche die Ausdrucksweise, daß ein Land seine Bewohner verzehre (36 13), die in Num 13 32 begegne, und wie in Num 17 25 von „Söhnen der Widerspenstigkeit“ gesprochen wird, so nenne auch Hesekiel die Israeliten „Haus der Widerspenstigkeit“ (2 5 etc). Indes immer noch einmal muß wiederholt werden, daß eine Redensart als allgemeiner verbreitetes Element des Sprachschatzes betrachtet werden muß, aus dem die verschiedenen Autoren gleichmäßig schöpfen können. Wie kann man speziell auch dies natürlich finden, daß die Bezeichnung des Jahwevolkes als „Haus der Widerspenstigkeit“, die bei Hesekiel zwölfmal vorkommt und in der damaligen Situation der Geschichte Israels ihren natürlichen Wurzelgrund besaß, an der Lektüre von Num 17 25 ihren — zufälligen — Anlaß bekommen habe? Außerdem ist bei der letzterwähnten Behauptung von BOYD auch nicht beachtet worden, daß schon in Jes 30 9 der Ausdruck „Volk der Widerspenstigkeit“ in bezug auf Israel angewendet ist.

Endlich aber muß noch ein Verfahren beurteilt werden, das häufig und so auch in der erwähnten Abhandlung über die vorhesekielische Existenz von Partien des P angewendet wird. Da soll nämlich die literarische Abhängigkeit der Stelle Hes 4 4—6 von Num 14 34 noch so bewiesen werden. Was in P einmal und in kompakter Weise gesagt sei, das sei in Hesekiel 1) so geteilt, daß Bestandteile davon in drei aufeinanderfolgenden Versen erschienen, 2) sei es wiederholt, wie z. B. der Ausdruck „Zahl von Tagen“ zweimal und der Ausdruck „die Sündenschuld tragen“ dreimal begegne, endlich 3) kämen in der Hesekielstelle auch Variationen vor, nämlich der Satzteil „entsprechend der Zahl von Tagen“ sei in v. 4 durch bloßes **מספר הימים** ohne die Präposition und mit dem Artikel, aber in v. 5 durch **למספר ימים** mit der Präposition und ohne den Artikel ausgedrückt. Diese Erscheinungen aber, Teilung, Wiederholung und Variation, seien die Merkmale des „Zitierenden“.

Nun wenn man auch für diesen unberechtigten Ausdruck das Wort

„Nachahmer“ setzt, so kann auch von ihm diese Argumentation keineswegs als eine allgemein begründete gelten. Denn natürlich in einem Falle, wie Ob 1–9 und Jer 49 7–22, ist die Sache so, daß der Abschnitt, der die in Ob 1–9 beisammenstehenden Aussagen stückweise über eine größere Reihe von Versen verteilt zeigt, der spätere ist. Aber dies gilt nicht ebenso in Fällen, wo es sich nicht um die Verteilung einer Reihe von zusammenhängenden Aussagen, sondern um Nachahmung einiger Ausdrucksweisen handeln würde. Die Sachlage in bezug auf Hes 4 4–6 und Num 14 34 ist ja diese. Der Prophet hatte eine Gedankenreihe darzulegen und brauchte dazu ohne weiteren Pleonasmus drei Verse, und bei dieser Gelegenheit hatte er auch notwendigerweise zweimal von „Zahl von Tagen“ zu sprechen, da es sich um das Reich Israel und das Reich Juda handelte, und vom Tragen der Sündenschuld war dreimal zu reden, erst im allgemeinen (v. 4) und dann in bezug auf Israel (v. 5) und Juda (v. 6). Also wie soll in diesem aus der Sachlage sich ergebenden stilistischen Verfahren ein Anzeichen des „Zitierens“ oder Nachahmens liegen? Endlich die Variation zwischen dem bloßen *mispar* (v. 4) und dem *l'mispar* (v. 5) ergab sich aus der Umgebung dieser Worte. Wie also soll aus diesem Tatbestand bewiesen werden können, daß Hesekiel bei dieser Darlegung die Stelle Num 14 34 nachgeahmt habe? Dies kann durchaus nicht als eine natürliche Annahme anerkannt werden, ganz abgesehen davon, daß in der Numeristelle weder *mispar* noch *l'mispar*, sondern *b'mispar* steht. Derartige Operationen, wie eine hier zuletzt analysiert werden mußte, können nicht als Anwendungen des Sprachbeweises gelten.

Das Terrain innerhalb des EP, auf das dessen abschließender Bau errichtet ist, kann nicht durch eine solche Beweisführung erweitert werden, wie sie im Vorstehenden charakterisiert worden ist. Diese eventuelle Erweiterung kann, soweit der Sprachbeweis zur Verwendung kommt, nur durch die Beobachtung solcher Spracherscheinungen begründet werden, die von mir sukzessive genannt werden (meine Einleitung, S. 149f.), und von denen ich Proben auf S. 230f. gegeben habe. Darauf aber mußte von neuem der Finger gelegt werden, teils weil die Beachtung der von mir entwickelten Normen für die Verwendung des Sprachbeweises bei aller literarischen Kritik grundlegend ist und teils weil auch speziell die Literarkritik des AT nur bei richtiger Durchführung des Sprachbeweises in sich selbst gesunden und manchen Velleitäten, wie sie sich neuestens geltend machen wollen, mit sicherem Urteil entgegentreten kann.

Elephantine und Leontopolis.

Von Dr. Felix Stähelin in Basel.

Der literarischen Kritik des AT. wird nicht selten vorgeworfen, sie trete nur darum so zuversichtlich auf, weil sie eine Desavouierung durch monumentale Zeugnisse nicht zu befürchten brauche.¹ Nun haben uns die neuen, von SAYCE-COWLEY und SACHAU publizierten Papyri monumentale Zeugnisse dafür geliefert, daß in Elephantine an der ägyptisch-nubischen Grenze im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. ein jüdisches Heiligtum Jahwes mit regelrechtem Opferkultus bestanden hat. Wie verhält sich diese überraschende Tatsache zu den Ermittlungen der alttestamentlichen Kritik? Bringt sie ihnen Bestätigung oder Desavouierung? Schon SCHÜRER Theol. Lit. Zeit. 1907 Sp. 4 hat es ausgesprochen, daß zu den Juden von Elephantine die deuteronomische Reform, die jeden Kultus außerhalb Jerusalems unterdrückt hat, noch nicht vorgedrungen sein könne. Bestimmter erklärt TH. NÖLDEKE Zeitschr. f. Assyriol. 1908, S. 203: „Daraus folgt m. E. mit Sicherheit, daß der Pentateuch, wie wir ihn kennen, der durchaus nur einen Tempel zuläßt, für diese frommen Leute noch keine Autorität war . . . Die Rezeption des Pentateuchs in seiner definitiven Gestalt war eben noch nicht zu ihnen gedungen, wenigstens nicht als für sie bindend anerkannt . . . Damit fällt jede Möglichkeit, jenen Abschluß des Pentateuchs in eine ältere Zeit zu legen als die Esras. Ich möchte glauben, daß dies das allerwichtigste Ergebnis der Sachau'schen Papyri ist.“

Es war zu erwarten, daß man gegenüber diesen Feststellungen sich auf die Existenz des von Onias im unterägyptischen Leontopolis gegründeten Tempels berufen werde, der von ca. 167 v. Chr. bis 73 n. Chr. bestanden hat, d. h. zu einer Zeit, die lange nach dem Abschluß des Pentateuchs liegt. Das hat denn auch D. H. MÜLLER in der Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes Bd. 21 (1907), S. 418 f. getan. Wenn zu einer Zeit, wo der Pentateuch sogar nach der Ansicht der Kritiker

¹ Vgl. z. B. OTTO WEBER, Die Literatur der Babylonier und Assyrier (Leipzig 1907), S. 1

schon mehrere Jahrhunderte alt war, ein solcher ungesetzlicher Tempel außerhalb Jerusalems bestehen konnte, wie darf man dann aus der Existenz eines schismatischen Tempels im 6. und 5. Jahrhundert Schlüsse auf die späte Entstehung dieser oder jener Gesetzesschicht ziehen?

Wer so fragt, übersieht m. E. die gewaltigen Unterschiede, die zwischen den Heiligtümern von Elephantine und Leontopolis bestehen. In Elephantine hat eine versprengte Judenkolonie, zweifellos ein Rest der mit Jeremia nach 586 in Ägypten Eingewanderten, ein lokales Heiligtum gegründet. Nach den Ausführungen SMENDS (Theol. Lit. Zeit. 1907, Sp. 708 f.) muß es ähnlich wie eine palästinensische *מִקְדָּשׁ* ausgesehen haben: es war ohne Dach, neben dem Altar erhoben sich hohe, den *מִצְבֹּת* entsprechende Säulen, das Ganze war durch eine Mauer mit fünf Toren eingefriedigt. Dieses Heiligtum hatte also ungefähr den Typus derjenigen Kultstätten, deren Unterdrückung sich gerade das Deuteronomium zum Ziel gesetzt hatte. Der Tempel des Onias dagegen, der uns von JOSEPHUS genau beschrieben wird, war einfach eine Kopie desjenigen zu Jerusalem; die Maße waren dieselben und ebenso, von unbedeutenden Einzelheiten abgesehen, die innere Ausstattung, also zweifellos auch die ganze Disposition. Es ist klar, daß dieser Tempel schon durch sein Äußeres als ein Ersatz des jerusalemischen charakterisiert war. Dazu paßt denn auch der Anlaß seiner Gründung: nicht gleichgiltige versprengte Diasporajuden haben ihn gebaut, sondern Onias. Wie ich mit WILLRICH¹ und WELLHAUSEN² annehme, ist Onias kein anderer als der damalige regierende Hohepriester dieses Namens, der zur Zeit Antiochos' IV. Epiphanes, seiner Würde beraubt, mit zahlreichen Parteigängern nach Ägypten entwich und hier von Ptolemaios VI. Philometor freundlich aufgenommen wurde. Aber selbst wenn diese von JOSEPHUS im Bellum (I 31 ff.; 7 421—430) vertretene Tradition zugunsten der von ihm später in der Archäologie (in Übereinstimmung mit Makk II) vorgezogenen preisgegeben werden müßte, Onias also nicht der Hohepriester, sondern nur sein gleichnamiger Sohn wäre, so hätte doch immer ein Angehöriger des einzig legitimen Hohenpriestergeschlechts den Tempel von Leontopolis gegründet. Jerusalem war entweiht, ein Usurpator verwaltete das hohepriesterliche Amt. Indem der legitime Hohepriester — oder nach dessen Ermordung sein Sohn und Erbe — das jüdische Heiligtum anderswohin verlegte, verstieß er nun aber nicht einmal gegen den Wortlaut des Gesetzes. Im Gesetz ist Jerusalem resp. Zion als Sitz des Heiligtums nirgends ge-

¹ *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung* (Göttingen 1895), S. 86 f. u. v.

² *Isr. und. jüd. Gesch.* 4 248; *Gött. Nachr.* 1903, phil.-hist. Kl. 125 f.

nannt. Mit demselben Rechte, wie Onias es getan haben wird, konnten sich die Samaritaner auf den Wortlaut des — von ihnen bekanntlich ganz rezipierten — Pentateuchs berufen, indem sie alle Stellen, die vom Zentralheiligtum handelten, auf ihren Garizim bezogen. Daß sich Onias im Grunde keiner Gesetzesverletzung schuldig gemacht hat, schimmert noch in Mischna und Talmud durch, wo der Tempel von Leontopolis mit einer Milde beurteilt wird, die angesichts der sonst üblichen strengen Perhorreszierung jedes außerjerusalemischen Opfers geradezu erstaunlich ist. Also der Tempel des Onias war dazu bestimmt, als Ersatz für den entweihten und darum außer Betracht fallenden Tempel von Jerusalem zu dienen. Zwar hat die Geschichte diesen Plan des Onias zunichte gemacht: ein recht mangelhafter Kompromiß ließ beide Tempel noch während Jahrhunderten nebeneinander bestehen. Aber an der ursprünglichen Bestimmung des Onias-Tempels zum jüdischen Zentralheiligtum ändert der spätere geschichtliche Verlauf nichts. Während demnach der Tempel zu Leontopolis nicht ungesetzlich war, kann das Lokalheiligtum zu Elephantine, mit dem Maßstab des Gesetzes gemessen, nicht bestehen. Seinen Stiftern ist es niemals eingefallen, es etwa für das vom Deuteronomium postulierte Zentralheiligtum ausgeben zu wollen. Gerade die Papyri SACHAU zeigen, daß sie willig die Präponderanz des jerusalemischen Heiligtums anerkannt und mit dessen Priesterschaft Fühlung gesucht haben. Die mit dem Deuteronomium anhebende gesetzliche Tradition war aber für die nach Ägypten geflohenen Judäer, die aus den untersten Volksschichten stammten, ebenso sehr unterbrochen, wie sie andererseits bei den nach Babylonien Deportierten fortlebte und sich weiter entwickelte. Also nicht nur deswegen, weil damals der Tempel zu Jerusalem in Trümmern lag, haben sich die Juden in Elephantine den Bau eines eigenen Heiligtums erlaubt, sondern auch weil ihnen die Forderung des Gesetzes, wonach es nur ein einziges Heiligtum Jahwes geben sollte, noch gar nicht in Fleisch und Blut übergegangen war. Daß vollends der Priesterkodex, der überhaupt nur einen zentralisierten Kultus kennt, zur Zeit der Stiftung dieses Lokalheiligtums noch nicht kann vorhanden gewesen sein, liegt auf der Hand. Der hinkende Vergleich mit der Gründung des Onias ändert also nichts an der Tatsache, daß durch die neuen monumentalen Zeugnisse die bisherigen Resultate¹ der alttestamentlichen Kritik nicht nur nicht desavouiert, sondern lediglich bestätigt worden sind.

¹ Dahin rechne ich natürlich nicht belanglose Einzelheiten wie die schon vor den neuen Funden von GUNKEL Deutsche Lit. Zeit. 1906 Sp. 2942 mit Recht bekämpfte Behauptung, daß man erst in ganz später Zeit in Israel Weibrauch geopfert habe.

Progressive Assimilation in II Sam 3 25 15 18 (8 18 20 7 23).

Von Dr. Wilhelm Caspari in Rostock.

Beide Male sind es Wortpaare, in denen sich der lautliche Vorgang der progressiven Assimilation beobachten läßt, und zwar auch wohl in 3 25 ein Wortpaar, das schon lange im Gebrauche und weit verbreitet ist. Solche Wortpaare lassen sich als zusammenhängende geschlossene Lautgebilde ansehen, in welchen die Selbständigkeit der angehörigen Worte geopfert ist. Wirklich scheint ihr Lautbestand Abänderungen erfahren zu haben, die sich aus der Tendenz erklären, den Zusammenhang innerhalb des Wortpaares abzubilden.

In *moça umobâ* II Sam 3 25 haben wir ein Wortpaar, das im vorliegenden Texte allerdings durch *suff. pers.* und die sog. *nota accus.*¹ wieder gelockert ist. Man wird beide Bestandteile aber als sekundär entfernen dürfen, dann entsteht die soeben entworfene Gestalt des Wortpaares, in welchem die progressive Einwirkung auf die Reihenfolge der Vokale im Q'rê anerkannt ist. Die korrekte Orthographie des zweiten Wortes im Konsonantentext verträgt sich damit; man sprach aber in diesem Zusammenhange anders, als man schrieb, und konnte dies nur, wenn die regelwidrige assimilierte Aussprache dort üblich geworden war, wo das Schriftbild nicht über das Lautbild herrschte, also im mündlichen Verkehr. Die Vokalreihe o—a, im ersten Namen etymologisch benötigt, lebt in der Wortvorstellung noch so deutlich weiter, daß die Aussprache einer zweiten Lautgruppe analog ausgeführt wird. Dies wäre aber nicht möglich gewesen, wenn nicht die zunächst benachbarten Konsonanten der regelwidrigen Analogie Vorschub geleistet hätten, und zwar das auslautende *ḥ* nach rückwärts; dieser Konsonant kommt dem tiefen a-Vokal unstreitig entgegen, vgl. statt vieler Beispiele *חֲרָץ* — aber auch das anlautende *ḥ* nach vorwärts, denn dieser halbklingende Laut steht dunklen

¹ Ohne sie Hes 43 11.

Vokalen nahe, vgl. מוֹסֵךְ, מוֹסֵד, מוֹסֵךְ, Enklitika מו. Das Q'rê ist also im Rechte¹ und Hes 43 11 auch im Konsonantentexte anerkannt.

Zeigt sich hier die Erscheinung an Vokalen, so anderwärts an Konsonanten, in dem bekannten „Kreti und Pleti“, und zwar ebenfalls progressiv. Die Übereinstimmung beider Worte hinsichtlich ihres dritten Radikals ist von vornherein als sekundäre Euphonie verdächtig. Da aber ein כרת dem Sprachschatz angehört, ein פלת nicht², sind wir angewiesen, die nachträgliche Angleichung in der zweiten Hälfte des Wortpaares zu suchen; auch hier kann wieder die Frage aufgeworfen, aber nicht so sicher, wie vorhin beantwortet werden, ob die benachbarten Laute das Eindringen eines ת aus כרתִי in פלתִי begünstigt haben, haben wir doch in קטלתִי, קטלתִי, קטלתִי drei recht häufige Fälle, durch welche das Ohr an ein einem auslautenden i vorangehendes ת gewöhnt war. Ob, über den dazwischen stehenden Vokal hinweg, auch noch ל, als liquida neben ר, eine Art Fernwirkung auf den dritten Radikal ausgeübt habe, ließe sich erörtern, wenn von Verben die Rede wäre. Welches ist aber der ehemalige dritte Radikal? Nur ט kann in Frage kommen:

1. nach alter jüdischer Tradition bedeutet Pleti den berufsmäßigen Läufer. פלטים bedeutet den Davonläufer; also hellt sich die Tradition, soweit sie Mißverständnis ist, auf. Tatsächlich rechnet David auch gar nicht darauf, daß der Pleti in seinen Diensten gut laufen könne. Er heißt so nur, weil er auf dem Wege des Davonlaufens in Davids Dienste gelangt ist. Oder stellen wir uns einen Forscher auf dem Gebiete des deutschen Kriegswesens vor, welcher entdeckt: die „Überläufer“ waren eine besonders schnell bewegliche Truppengattung, ähnlich der Kavallerie, sie überliefen, d. h. überhelen den Feind. So leicht ein solches Mißverständnis möglich wäre für einen, der keinen Kontakt mehr mit der überlieferten Terminologie besäße, so konnte es auch der angeführten jüdischen Tradition passieren; dieselbe weist also in Wahrheit auf פלטים³.

2. פרתִי bedeutet nach HALEVY séparé, expatrié, wozu das uralte n, Gen 9 11 17 14 Ex 12 15 31 14 Lev oft, u. s. w.; freilich nicht aktivisch, „der Scharfrichter“ — das wäre dasselbe Mißverständnis, wie zu פלתִי, — sondern intransitiv: der im Banne lebende, der keine Heimat hat. Einerseits sind das verwegene Gesellen, andererseits kommen sie nur durch David wieder zu einer menschenwürdigen Existenz; also ist zu erwarten, daß sie ihm

¹ Gegen NOWACK und BUDDE z. d. St.

² Ob ת in פלת n. p. Num 16 1 I Chr 2 33 nicht Arabismus ist, somit einem hebr. * entspräche, mag wenigstens erwogen werden.

³ Erhalten ist noch פלטים und פלטים.

it einer Art von Hundetreue ergeben sind; psychologisch sehr begreif-
h, daß der Gründer der Dynastie seine Leibwache aus solchen Elementen
sammensetzt¹; I Sam 27 12.

3. Die lautliche Assimilation läßt darauf schließen, daß die in Rede
ehende Bezeichnung der Leibwache volkstümlich² war. Dann mag sie
er auch aus einheimischen Wörtern hergestellt gewesen sein. Kreti
id Pleti sind zwei Arten heimatloser Fremder. Die Assonanz kann im
eutschen nachgeahmt werden: „Gerichtete und Geflüchtete“. Daneben
ag es, jedoch außerhalb des Wortpaares, einen Volksnamen „die Karer“
egeben haben Hes 25 16 Zph 2 5, aus dem man bisher auch das Land
es Xsλeθί I Sam 30 14³ abgeleitet hat. Aber die Propheten kennen
ir ein Volk der Karer, nicht eine Gegend dieses Namens. Die Be-
ehung des Kreti auf den Landnamen Kreta, den das AT. jedoch nicht
ennt, verrät sich als jüngere Exegese: 600 Mann der Leibwache hießen
e Gattiter, Gat ist eine, später verschollene, Philisterstadt; die Philister
ollten aus Kaphthor gekommen sein, Kaphthor = Kreta⁴ — ergo Kreta
id Kreti ist dasselbe, und parallel: Pleti = Philister. Aber auch die
ezeichnung Gattiter ist erklärlich. Die Truppe erhielt den Namen von
rem Chef, der aus Gath stammte, s. KLOSTERMANN zu II Sam 15 18.
nter diesen mögen sich Leute befunden haben, die in staatsrechtlichem
inne nach Philistää zuständig gewesen sind. Die Exegese übertrug das
if Davids gesamte stehende Kriegsmacht; vielleicht veranlaßte sie dazu
n offener Schreiber II Sam 20 23, wo durch Verlust des *n* der
Karer“ in den Text gekommen war. Aber die wirklichen Philister hatten
amals und namentlich I Kg 1 38 44 gewiß keinen solchen Überschuß an
enschenmaterial mehr, daß sie hätten „reislaufen“ müssen, wie die
chweizer⁵. Damit sieht sich denn auch Manches, das über die Stellung
Davids zu seiner eigenen Nation geäußert worden ist, anders an.

Sonst dachte man den Einfluß der Lautangleichung viel tiefer greifend:

¹ Charakteristisch wäre es, daß es nicht nur eine Gegend gibt im Negeb, wo sich viele
xmittierte aufhalten, eine Gegend, deren Bodenbeschaffenheit deren Existenz also be-
ünstigt (I Sam 30 14), sondern daß eben dort ein Amalekiter seinen ägyptischen Sklaven
ch selbst überläßt; unter der Voraussetzung nämlich, daß das Tal Besor in jener Gegend
egt; ziemlich landeinwärts, bei Berseba, der Berg Chaschn-el-Buteyir (Karte von
ISCHER und GUTHÉ).

² Die progressive Assimilation herrscht in der Sprache des Kindes; WUNDT, Völker-
sych. I 1, S. 437.

³ Luc. minder gut Xoppı — über die Karer und ägyptischen Takkara NOWACK
I Jdc 3 3.

⁴ Gegen diesen Zirkel vgl. SCHWALLY, Ztschr. f. wiss. Th. 34, S. 104.

⁵ Gegen KITTEL, Gesch. d. Hebr. II 133, 143.

פלתי komme von פלתי. Das war reichlich kühn¹, und wurde von der vorsichtigeren These abgelöst, Pleti sei irgend ein Volksname. Fatal ist aber, daß derselbe im AT. selbständig nicht gefunden wird, sondern nur in der einer künstlichen Assimilation verdächtigen Verbindung mit Kreti. Die Existenz eines Volkes Pleti ist demnach unbeglaubigt.

Die Hauptstütze Aller, die in Kreti und Pleti zwei Völkernamen sahen, war freilich der Auslautvokal, die gewöhnliche Endung eines gentilicium. Ein Schluß, es werde darum auch hier ein Volksname vorliegen, ist indes vorschnell, da wir doch קרמי, פלתי, פנימי, ארלי, ארלי u. A. haben. Die Endung i „bezeichnet die Zugehörigkeit zu einer Art (Genus)“; STADE, Gramm. S. 178. Es war passend, nach dieser Regel die Bezeichnung einer Truppe zu formen, von welcher auch nicht gerade jeder Einzelne ein wirklicher Gerichteter oder Geflüchteter sein mochte; genug, wenn solche den Grundstock gebildet haben.

Die Geschichte der Truppe dehnt sich nicht lang. Ihren Ober setzte Salomo über sein Heer (I Kg 4 4); er hatte großen Anspruch auf seine Erkenntlichkeit. Um so auffallender, daß man von seiner alten Truppe seit I Kg 1 38 44 nichts mehr hört. Damals war sie in einer Art Janitscharenrolle aufgetreten. Grund genug für einen gewiegten Herrscher, sie nicht allzu unentbehrlich werden zu lassen. Das Schweigen über sie fortan ist also vielleicht nicht zufällig. Zeitgemäßere Formationen mögen ihre Stelle ersetzt haben, wie Friedrich Wilhelm I. Riesengarde auch verschwand, als sein Sarg zu Grabe geleitet war. Dadurch begünstigt mögen sich bald sagenhafte Züge um die Erinnerung an des alten David Leibtruppe gesammelt haben. Dazu wäre als einer der ältesten schon die Vermengung mit den „Karern“ zu rechnen. Der wirkliche Kreti und Pleti hätte es wahrscheinlich als grobe Unhöflichkeit angesehen, wenn ihn jemand gefragt hätte, wo er her sei.

Dem Volksmunde überlassen, werden Namenpaare wilden Assimilationen, und zwar regressiven und progressiven gemischt, ausgesetzt. Den gleichen Zustand weisen Namenpaare auf, die anscheinend aus dem Volksmunde hervorgegangen sind, oder von uns nicht weiter zurückverfolgt werden können: Iannes und Iambres (SCHÜRER III, 294f.); das β darf man als nachträgliche euphonische Einlage abrechnen. Auf einige arabische Paare² weist mich freundlichst Herr Professor MARTI hin: Hābīl und Kābīl (Qain)³, Jāğūğ und Māğūğ (Gog und Magog), Hārūt und Mārūt,

¹ „Kreti und Pleti haben mit den 600 Mann des Ittai nichts zu tun“, Kowack S. 185.

² RÜCKERT, Der Koran S. 437. ³ GRÜNBAUM, Neue Beitr. z. sem. Sagenkunde S. 68.

Ṭālūt und Gālūt¹, letzteres Sure 2 248 250 bereits wieder zerlegt. Iannes ist wohl der babylonische Ea², dann könnte, ohne das den arabischen Analogien Mögliche zu überschreiten, Iambres = Marduk sein. Gemeinsam wäre den angeführten Namenpaaren somit, daß sie sehr spät nach ihrem ursprünglichen Vorkommen auftauchen, und daß sie in einem Sprachkreise auftreten, der die Originalnamen durch Entlehnung bezogen hat. Die Quelle, die die Formel Kreti-Pleti bringt, steht dem Auftreten der zugehörigen geschichtlichen Größe anerkanntermaßen nahe und bedient sich derselben Sprache, in der die Namen aufgetaucht sind. Wenn, je weiter weg vom Ursprung, die Assimilationen immer souveräner wuchern, scheint es geraten, ihren Einfluß in „Kreti Pleti“ noch möglichst klein anzusetzen.

¹ WEIL, *Legenden der Muselm.* S. 199 202 f.

² DIOD. II 5.

David's Destruction of the Syrian Chariots.

Von Rev. Dr. L. W. Batten, Professor in the General Theological Seminary,
New York.

In the brief description of David's wars of conquest, in connection with the victory over Hadadezer, we find this difficult text: **וַעֲקַר דָּוִד אֶת־כָּל־הָרֶכֶב וְיֹתֵר מִמֶּנּוּ מֵאָה רֶכֶב** II Sam 8 4. That passage is translated thus in the English versions: "And David hocked all the chariot horses, but reserved of them for a hundred chariots". It will be noticed that **רֶכֶב** is rendered in one place 'chariot horses' and in another 'chariots', as if there were little difference; and secondly that the direct object in the former clause becomes indirect in the latter for the easing of the translator's task. A good deal of liberty is certainly taken with the Hebrew text; but the most extraordinary fact is that this rendering is accepted by all the most recent modern authorities. The lexicons give the meaning chariot horse for **רֶכֶב** and refer to this passage. Even so acute a scholar as BUDDE says that **רֶכֶב** here certainly means 'horses' (Bücher Samuel, in loc.).¹ The literal rendering of the passage gives us apparently: "And David hamstrung all the chariots, but he saved of them a hundred chariots". This unsatisfactory result requires some modification²; but the question may fairly be raised whether the right interpretation has yet been found.

In II Sam 10 18 there is a similar problem.³ The literal rendering is: "And David slew of Aram seven hundred chariots". Virtually all modern authorities translate: "David slew of the Syrians the men of seven hundred chariots". That of itself is a peculiar statement, since the destruction of the chariots would be so much more important than that of the men in them. Again we note that the meaning assigned to **רֶכֶב** here is, "the men who ride or fight in a chariot".

¹ In Ges.-BUHL there is an attempt to justify this strange translation by saying that the full expression for chariot horse is **סוּס רֶכֶב**, and that **רֶכֶב** alone comes to have the same meaning.

² Luther translated boldly: „und verlähmte alle Wagen“.

³ This is either a similar account of a second campaign against Hadadezer, or a duplicate version of the story in c. 8.

In 1 Chr 18 4 and 19 18 we have parallels to the passages quoted above. In the former case the Chronicler has preserved a better text: "And David captured from them a thousand chariots and seven thousand horsemen and twenty thousand footmen. And he hamstrung all the chariots, but of them he saved a hundred chariots". The text in Samuel lacks רכב at the beginning. It says that David captured 1700 horsemen and 20000 footmen. Insert the רכב and the texts agree except as to the number of horsemen captured. BUDDE admits that this insertion improves the text, but adds that it would mean 'chariots' in the first part of the verse, but surely means 'horses' in the second part, and so discards it. It may be added that "all the chariots" would naturally imply some previous mention of chariots. This reading is supported by the Greek versions, and may be confidently accepted.

In 1 Chr 19 18 there is an interesting variant from the text of Samuel. The latter runs: "And David slew of Aram 700 chariots and 40000 horsemen"; the former reads: "And David slew of Aram 7000 chariots and 40000 footmen". The point of interest here is that one text has 'footmen' where the other has 'horsemen'. Turning to the Greek text of Samuel we find in L "And David slew of the Syrians 700 horsemen (ἵππους) and 40000 footmen". There we have both horsemen and footmen but no chariots. That seems to me the correct text. Chronicles testifies to the slaughter of 40000 infantry. It is quite improbable that 40000 cavalry were slain in one battle. The number 700 is much more plausible. Then the partitive in מארם implies the slaughter of a part of the Aramean force. The only question remaining is therefore whether רכב is correct or whether we should read פרשים. As I shall try to show, רכב cannot mean men, and therefore the text should be restored thus: ויהרג דוד מארם שבע מאות פרשים וארבעים אלף איש רגלי.

We come now to the solution of the problem presented in II Sam 8 4. It is of course impossible that David hamstrung chariots: what did he do? Biblical scholars have reached their present unanimous verdict by regarding the meaning of ויעקר as fixed beyond question, and assigning to רכב a sense suitable to this verb. The method is all right but the start was made at the wrong place. The simpler word is רכב. We must ascertain whether that is the correct reading, and what its

* It is a striking fact that by textual criticism alone, we reach the conclusion that chariots did not figure in this battle. That agrees with the theory that we have here an account of a second campaign against Hadadezer. He lost all his chariots in the first campaign, and had no opportunity to replace them.

meaning is. There can be no doubt about the text. All the Greek versions bear testimony to the word רכב. Further they also invariably give it the meaning chariots (αμαξαι). That is undoubtedly its correct and only meaning here. רכב occurs in the Old Testament more than a hundred times. In three cases it means mill stone; there are one or two obscure passages, but even in these 'chariot' will serve as well as anything else. Otherwise with the exception of this one passage the meaning 'chariot' is invariably assigned. It must appear that it is a forced lexicography which allows so exceptional a meaning as 'horses' in a single case. The liberty taken with this simple word will be apparent if we consider the absurdity of defining carriage as a vehicle, or the horses attached to the vehicle, or the people who ride in the vehicle. Such a sense should not be accepted until every means is exhausted to allow the natural meaning.

The context shows that chariots are intended. In the correct text רכב occurs three times. It would be extraordinary if the writer means chariot in two places and horses in the third. Moreover as the passage says, paraphrasing the peculiar Hebrew idea, "David — all the chariots except a hundred chariots, which he saved for himself". That רכב cannot have different meanings in these two places is sufficiently plain. In the general statement and in the exception, reference must be made to the same thing. But David could not hamstring chariots; therefore we must ascertain whether עקר has necessarily that sense here.

A glance at the lexicons reveals grave uncertainty as to the origin or fundamental meaning of עקר. It is doubtful whether we have the same root in all cases. It is generally assumed that the primary meaning is 'root', and 'hamstrung' is explained from the idea of rooting up the central nerve or cord. I propose to examine briefly every passage where the word occurs.

We find עקר in an obscure passage in Lev 23 47 where 'member' is the assumed meaning. There is the adjective עקר 'barren', which is used many times and whose meaning is clear. The verb occurs in a Qal form in Koh 3 2: „a time to plant, and a time to pluck up (לעקר) that which is planted". But a more suitable meaning would be: "to harvest that which is planted".

This sense could be connected with עקר by pointing as a Piel,¹ and rendering 'pluck the fruit', thus making barren or fruitless. The Niphal

¹ It should be noted that in every occurrence of עקר in Heb. we can point the form as a Qal, Niphal or Piel. No stress need therefore be laid on the form.

is found in Zph 24, where the verb is chosen for the sake of the word play: עקרון תעקר, usually rendered: "Ekron shall be abandoned, and Ashkelon a desolation; Ashdod! at noon shall they drive thee out, and Ekron shall be rooted up". It is not a very happy use of language to say that a city shall be rooted up. Certainly a better sense is obtained by rendering 'made barren',¹ i. e. wasted or destroyed.

There remain the cases where the word is confidently translated hamstringing, all being in the Piel form. In Gen 496 we read of the fierce tribes Simeon and Levi:—

In their anger they slew a man,
And in their self-will they hocked an ox.

We note first a suspicious anticlimax, especially as injuring an animal is not considered a very serious offense among the Orientals. Some of the ancient versions, Aq. Sym. Pesch. Targ. Vulg. read שור a 'wall', and render "destroyed a wall". Later authorities have proposed שור in the sense of 'hero' or 'chief'. Either of these avoids or at least lessens the anti-climax. If we retain 'ox' and render the verb 'made useless', i. e. by killing, the same result is reached: for the Orientals did regard the taking of animal life as a serious offense. This would be especially the case if we translate רצון according to its correct sense and not with a meaning made to order for this particular passage. We should then get: "in their pleasure they killed an ox" i. e. their crime was a wanton destruction of life.

Finally we come to Jos 1169 where there seems to be a peculiar appropriateness in the accepted rendering. Joshua is commanded by Jahveh to go against the northern confederates: "their horses thou shalt hamstring, and their chariots thou shalt burn in the fire". This command was carried out after the battle, when the victory was complete, and describes the disposition of the captured horses and chariots. Now hamstringing was a frequent practise in battle and in the hunt. While the quarry was engaged in front, another hunter would steal up and cut the tendon and so make the animal helpless. So in battle a hamstrung horse put the rider at the mercy of his opponent. That method might be applied to captured horses, and would be less objectionable than slaying. But the meaning 'make useless' would be equally applicable here, whether accomplished by killing or crippling.

To sum up, we find עקר used with these various objects: plants

¹ Cf. Judg 94. Abimelech beat down the city of Shechem and sowed with salt, as a symbol of future barrenness.

horns, a city, an ox, horses, chariots. The meaning well supported in Hebrew, to make barren or useless will fit every case.¹

At all events it is clear that we are not shut up to hamstring,² even if that is the correct rendering in Gen 49 6 and Jos 11 6 9. The passage in II Sam 8 4, with a necessary correction, should be rendered: "And David captured from him a thousand chariots and seven hundred horsemen and twenty thousand footmen. And David broke up³ all the chariots, but of them he saved a hundred chariots".

¹ The root occurs in Dan 7 8 in an Aramaic passage and is usually rendered from the Hebrew "pluck up by the roots". The context throws doubt on that rendering. There is a vision of a beast with ten horns, three of which horns are plucked up by the roots at the rising of a little horn. Horns are cut or broken off, but are not pulled out by the roots. There is also a subst. in Biblical Aramaic to which the meaning 'stump' is assigned.

² The Greek versions render in our passage and in the parallel passage in Chr κατέλυον. This may be translated *crippled*, or *disabled*.

³ Captured chariots were usually burned (Jos 11 6 9) Nah 2 14. But the primary object was to cripple them so as to make them barren or useless to the enemy.

Nochmals zu Ps 2 11 f.

Von Professor Alfred Bertholet.

Herr Professor ZIMMERN macht mich darauf aufmerksam, daß ich in meiner Vermutung zu Ps 2 11 f. (s. Heft 1 S. 58 f.), ohne es zu wissen, Vorgänger gehabt habe. In ZDMG LVIII (1904) S. 865 wirft SIEVERS in einem Artikel über Ps 2 zu v. 11 die Frage auf, ob sich nicht, wie in נשקו das ursprüngliche Verbum, so in ונילו ein ursprünglich nominaler Ausdruck verbergen könne? Beispielsweise רגליו, das graphisch nicht weit abliege? Weiterhin (S. 866) spricht er sogar die Vermutung aus, es könnte in בר noch der verstümmelte Anfang von לרגליו stecken. Er gibt diesen Einfällen freilich keine Folge, sondern ändert נשקו mit DUHM in ושחו, da ein ברעדה (ל)רגליו נשקו „aus Sachgründen immer noch sehr anstößig bleiben würde“ (S. 865). Dem gegenüber behält nach den „Berichtigungen und Nachträgen“ zu GESENIUS Handwörterbuch ¹⁴ S. XIV ZIMMERN נשקו bei unter Vergleichung von assyr. našāku oder nuššuku šêpā, die Füße küssen, als Huldigung.

Wenn ich einerseits bedaure, daß ich diese doppelte Vorgängerschaft nicht gekannt habe, so freue ich mich anderseits, indem ich sie hiermit feststelle, der Übereinstimmung, ist sie doch eine gute Bürgschaft für die Wahrscheinlichkeit der von uns gefundenen Konjekturen. Herr Professor SIEVERS schreibt mir, daß er seinen Einwand gegen das Fußeküssen nach meinen Ausführungen nicht mehr aufrecht halte. Dagegen will er jetzt lesen:

ברעדה נשקו ברנליו,

weil dadurch der sonst durchgeführte Chiasmus herauskomme und der sonst sehr häßliche Reim verschwinde. Ich habe gegen diese Wortstellung nichts einzuwenden, nur daß ich ונילו vor ברעדה beibehalte.

Eben sehe ich, daß auch die Ägypter den Ausdruck: „den Fuß küssen“ kennen, und zwar gilt es hier als ganz unerhörte Gnade, wenn der König einen seiner Großen „seinen Fuß küssen ließ und ihn nicht die Erde vor sich küssen ließ“. Dabei ist der Mann, der sich dies zur höchsten Ehre anrechnet, kein geringerer als der Hohepriester von Memphis und zudem der eigene Schwiegersohn seiner Majestät (s. ERMAN, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum I, 109).

Das Ghain in der Septuaginta.

Von Martin Flashar, Berlin.

I. Teil.

Die vorliegende Arbeit wendet sich einem Gebiete der Septuaginta-forschung zu, das, so wichtig es besonders in rein sprachlicher Hinsicht ist, seit langer Zeit brach liegt: den Umschriften der hebräischen Eigennamen. CL. KÖNNECKES Gymnasialprogramm: „Die Behandlung der hebräischen Eigennamen in der Septuaginta“ Starg. 1885 stellt den ersten und zugleich einzigen Versuch dar, die Eigennamen der LXX in einer Monographie einheitlich zu bearbeiten.

Aber, wie der Verfasser selbst sagt (S. 30), konnte dieser erste Versuch eine erschöpfende Behandlung des umfangreichen Materials nicht geben. Er mußte sich mit der Konstatierung und Auswahl der wichtigsten lautlichen Erscheinungen begnügen, ohne tiefer in die sich überall bietenden Probleme eindringen zu können.

Daß KÖNNECKE nicht wie er hoffte, einen Nachfolger gefunden hat, scheint seinen guten Grund zu haben. Wie jeder, der sich mit der Septuaginta näher beschäftigt hat, weiß, sind wir trotz allen Hilfsmitteln der neueren Zeit, wie der Konkordanz von HATCH und REDPATH, ja selbst der soeben erscheinenden, großen Cambridger Ausgabe der Septuaginta, noch immer weit davon entfernt, den ursprünglichen Text der griechischen Version des Alten Testaments zu besitzen. Gerade bei den Eigennamen ist die Korruption und Verwirrung des Textes besonders groß: erscheint es da nicht verfrüht und verfehlt, die hebräische und griechische Form mit einander in weitgehendem Maße vergleichen zu wollen? (Vergl. LAGARDE, Mitteilungen, (1), 20!) Sicherlich müssen die beiden Seiten eines Vergleichs erst feststehen, ehe man Schlüsse aus ihm ziehen kann, aber gerade bei diesen korrumpierten Eigennamen läßt sich doch in vielen, wenn nicht den meisten Fällen die ursprüngliche Lesart mit einiger Sicherheit herstellen, ohne daß man, wie LAGARDE es ver-

langt,¹ erst die Lesarten der palästinensischen *Κοινη*, LUCIANs und HESYCHIUS' ermittelt. Zudem wird die Septuagintaforschung über einen gewissen Punkt nie herauskommen. Soll man darum auf jede Forderung verzichten, weil in vielen Fällen ein *non liquet*, in anderen Irrtümer unvermeidlich sind? Gewiß nicht! Daß LAGARDE selbst die Septuaginta da, wo sie ihm sicher festzustehen schien, auch in ihrer unvollkommenen Gestalt sehr wohl für geeignet hielt, Schlüsse aus ihr zu ziehen, zeigt die weitgehende Verwendung, die er von ihren Formen, z. B. in seiner „Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina“ (A G G 1889) gemacht hat.

Aber gerade die meines Erachtens vielfach verfehlten Schlüsse, die LAGARDE aus den Formen der Umschriften für seine sprachlichen Hypothesen zieht, weisen auf die Notwendigkeit hin, sich einmal prinzipiell über die Grundsätze klar zu werden, nach denen die Umschriften der Septuaginta überhaupt zu beurteilen sind. Das Bestreben, auf diese Frage eine Lösung zu finden, trat neben die Hauptaufgabe der vorliegenden Arbeit, das Vorkommen des *ġ* in der Septuaginta nachzuweisen.

Ich schicke einige Bemerkungen über die Aussprache des hebräischen *ʔ* außerhalb der Septuaginta voraus.

1. Die Aussprache des *ʔ* außerhalb der Septuaginta.

Die arabische Sprache unterscheidet bekanntlich zwei Nüancen des Lauts, der hebräischem *ʔ* entspricht, in Schrift und Aussprache: 1. ع, einen Guttural, der sich durch unsere Schriftzeichen nicht ausdrücken läßt, der sich aber in der Artikulation deutlich von ʔ unterscheidet, und 2. das stärker artikulierte ġ, einen Laut, den man durch ein gutturales *ʔgh* wiedergeben könnte.

Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der arabisch schreibenden ältesten jüdischen Grammatiker besitzt die hebräische Sprache in *ʔ* nur den einen dieser Laute, das ع, dagegen nicht das härtere ġ (vgl. hierzu KAMPPFMEYER in ZDPV 1892. S. 70). Dementsprechend umschreiben sie hebräisches *ʔ* stets durch ع. Eine Ausnahme bildet nur scheinbar SAADJA (im 10. Jh.), der زغر für צער und غرة für ערה schreibt. Aber nur scheinbar: Wie KAMPPFMEYER offenbar richtig bemerkt, handelt es sich hier nicht um wirkliche Umschriften, sondern SAADJA setzt hier die ihm bekannten arabischen Namensformen ein, wie schon das ز für צ in צע beweist.

Ebenso deutlich ist es, daß auch die Punktatoren, (also im 6.–7. Jh.

¹ Z. B. in der sehr instruktiven „Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments.“ Göttingen, 1882, besonders S. 29 f.

p. Chr.), eine dem Arabischen entsprechende, doppelte Aussprache des ϑ nicht mehr gekannt haben. Denn wäre dies der Fall gewesen, so würden sie den Unterschied zwischen beiden Lauten sicher durch diakritische Punkte fixiert haben, wie sie es bei dem Buchstaben $\var� = \var�$ und $\var�$ oder den litteris בנדרפת taten.

Denselben Tatbestand finden wir bei HIERONYMUS († 420); dies ist um so wichtiger, als HIERONYMUS seine hebräische Weisheit von palästinischen jüdischen Gelehrten bezog, also aus einer Quelle, in der sich die Tradition der hebräischen Sprache auf jeden Fall am besten erhalten hatte. Auch er, beziehungsweise seine jüdischen Lehrer, kennt eine Aussprache des ϑ , die sich etwa durch „G“ wiedergeben ließ, nicht mehr. Bezeichnender Weise betrachtet er das ϑ gar nicht als Konsonanten, sondern als Vokal. Dies zeigt z. B. seine Bemerkung zu Gomorra (Onomastica sacra, ed. LAGARDE¹ 1887, I, 6 28—29): „sciendum quod G litteram in hebraico non habet, sed scribitur per vocalem $\var�$ “.

Auch ORIGENES († 254), der demnächst in Betracht käme, scheint das $\dot{\epsilon}$ nicht zu kennen, soweit dies seine Fragmente beurteilen lassen. Und sogar schon bei JOSEPHUS (gegen Ende des 1. Jh. p. Chr.) läßt sich nicht positiv nachweisen, daß er noch das $\dot{\epsilon}$ vom ϵ unterschied. Zwar scheinen einzelne seiner Umschriften hebräischer Namen eine Kenntnis des $\dot{\epsilon}$ zu verraten, indessen erweist er sich in all diesen Fällen von der Septuaginta abhängig.

Hatte die hebräische Sprache diesen härteren Laut, der arabischem $\dot{\epsilon}$ entspricht, je besessen, so war er im Laufe der Zeiten verloren gegangen, ein sprachlicher Vorgang, wie er sich auch ganz analog an anderen Lauten und in anderen Sprachen zeigt. Im Hebräischen bietet sich als naheliegender Vergleich das Schwinden des Unterschiedes zwischen den beiden Arten des η . Auch hier ist die härtere Aussprache — $\dot{\epsilon}$, die die Septuaginta noch kannte, verloren gegangen, d. h. mit der des ϵ zusammengefallen. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß auch im Hebräischen die beiden Arten des $\vartheta = \epsilon$ und $\dot{\epsilon}$ ursprünglich vorhanden waren. Daß dies wirklich der Fall war, können wir nur auf Grund der Umschriften der Eigennamen in der Septuaginta feststellen.

Zwar besitzen wir in den assyrisch-babylonischen Inschriften, soweit diese hebräische Namen oder Worte erwähnen, eine noch weit ältere Quelle für die Aussprache des Hebräischen. Aber so wichtig diese Quelle sonst ist, läßt sie doch auf die doppelte Aussprache des ϑ keinen Schluß zu. Man hat freilich gemeint, in den Tell-el-Amarna-briefen, deren Eigennamen und sogenannte kanaänäische Glossen zugleich

die ältesten Literaturdenkmäler der kanaanäisch-hebräischen Sprache überhaupt darstellen, das φ , je nachdem es ε oder ξ entspricht, verschieden wiedergegeben zu finden. [(So z. B. GESENIUS-KAUTZSCH: Hebräische Grammatik 27 § 6e, Anm. 1. (§ 2 f, Anm. 4.))] Indessen zeigt eine nähere Untersuchung der in Frage kommenden Glossen, daß die verschiedenartige Umschreibungsweise der Briefe einen Rückschluß auf die doppelte Aussprache des kanaanäischen φ nicht erlaubt. Zwar wird das φ in Worten, in denen die entsprechenden arabischen Wurzeln ξ aufweisen, durchweg mit dem Zeichen für h wiedergegeben, so daß man meinen könnte, die betreffenden Schreiber hörten das ξ als einen Laut, der sich in der assyrischen Schrift am ehesten durch h wiedergeben ließ. So findet sich $hullu$ „Joch“ 214 38¹, heb. לָל ar. حَلَّ ; $haziri$ „er hat zurückgehalten“ 91 131, heb. עָצַר , ar. عَضَرَ ; $šahri$ „Tor“ 195 10, heb. שָׁחַר = ar. شَحَرَ . Aber daneben finden sich auch Glossen, in denen unzweifelhaftes ε mit h umschrieben ist. Um auch hier nur wenige Beispiele zu nennen: $zuruh$ „Arm“ 179 12, 180 27, 181 14 33; heb. זָרַח = ar. ذَرَّاع ; $hinaja$ „meine Augen“ 147 17, heb. לַיָּא ; ar. عَيْن ; $hparu$ (neben $apar$ 128 4) 130 3 „Staub“, heb. עָפַר = ar. عَفَرَ . Diese Beispiele zeigen deutlich, daß man aus dem h der Glossen nicht auf ein kanaanäisches ξ schließen darf: nicht nur dieses und ξ , wie zu erwarten wäre, sind durch h wiedergegeben, sondern auch ε und ε , einmal sogar η .

Dasselbe negative Resultat ergeben die späteren assyrischen Königsinschriften, soweit die wenigen in ihnen vorkommenden hebräischen Namen überhaupt Schlüsse zulassen. Zwar findet sich beispielsweise für אִשְׁעִי : $ausi$ (שָׁע = arab. وَسَعَ) und andererseits für עֲמִיר die Umschrift $humria$, in Zusammensetzungen auch $humri$, z. B. $apal humri$ = Jehu, $bit humri$ = Samarien. Aber bei diesem Namen steht nicht einmal fest, ob er (als Ableitung von עֲמִיר ?) mit ξ anzusetzen ist, und nicht vielmehr mit den häufigen arabischen Namen عَمْرُو , عَمْرُ u. a. zusammengestellt werden muß: so NÖLDEKE ZDMG 40, S. 185.

¹ Leider konnte ich J. A. KNUDTZONS eben erscheinende neue Ausgabe der Tell-el-Amarnabriefe nur zum Teil vergleichen. Die Zitate beziehen sich daher noch auf WINCKLERS Ausgabe: Die Thontafeln von Tell-el-Amarna. K. B. Bd. 5, Berlin 1896.

² „zuruu“, das GESENIUS-KAUTZSCH a. a. O. für זָרַח , und „ša'ari od. ša'ri“, das er für שָׁחַר nennt, habe ich nicht finden können.

³ Z. B.: $mahazu$ „sie töteten ihn“ 196 14; heb. מָחַז „zerschlagen“ = ar. مَحَض , $hajama$ „lebendig“ 196 6; heb. חָי = ar. حَيِيَ leben. Als Beispiel für חָי = h : $harri$ „des Berges“ 55 20; heb. הָר . Die Beispiele ließen sich durch die Heranziehung der Umschriften kanaanäischer Städtenamen noch vermehren. Eine Zusammenstellung der letzteren siehe in ZDPV Bd. 30 (1907): H. CLAUS, Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel.

2. Bisherige Beurteilung der Γ für ϑ bietenden Umschriften.

So sind wir bei unserer Untersuchung im Wesentlichen auf die Umschrift der alttestamentlichen Namen in der Septuaginta angewiesen, die wenigstens in ihren älteren Teilen noch aus einer Zeit stammt, in der das Hebräische, wenn auch als Volkssprache schon im Schwinden begriffen, doch noch in weiteren Kreisen gesprochen wurde. Die griechische Sprache kennt die Gutturale ϑ und η nicht; infolgedessen waren die Übersetzer in Verlegenheit, einen adäquaten Ausdruck für jene Laute zu finden. Im großen und ganzen, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, behandeln sie ϑ und η in doppelter Weise. Entweder geben sie ϑ durch γ und η durch χ wieder, oder sie setzen für die hebräischen Laute überhaupt keinen Konsonanten. Eine Sonderfrage ist es, ob in Fällen wie $\text{ισφθας} = \text{יִסְתָּח}$, $\text{βηρσαβες} = \text{בְּרִשָּׁבַע}$, $\text{ισαακ} = \text{יִצְחָק}$ u. a. das ϵ (oder α) ϑ und η (= ϵ und η) zum Ausdruck bringen soll. Früher glaubte man auch, aus dem Wechsel des Spiritus asper und lenis auf eine verschiedene Aussprache des ϑ schließen zu können, doch ist dies schon lange als Irrtum erkannt (vgl. ZORELL in ZKTh 1900, S. 734 f.).

Wie nun schon eine oberflächliche Untersuchung zeigt, steht das sehr häufige $\chi = \eta$ im allgemeinen in Worten, die nach Analogie des Arabischen ein $\eta = \text{ح}$ erwarten lassen. Aus dieser Erscheinung hat man schon lange geschlossen, daß die Septuaginta die härtere Aussprache des η noch deutlich von der weicheren unterscheiden. Jedenfalls wollten sie in Namen, in denen sie — mit Recht oder Unrecht — das härtere η vermuteten, dies durch χ zum Ausdruck bringen. Dementsprechend hat man auch aus der doppelten Umschreibungsweise des ϑ gefolgert, daß den Septuaginta der Unterschied zwischen ϵ und η bekannt war. Zwar findet sich die Umschrift Γ für ϑ relativ selten. Aber Fälle wie $\Gamma\alpha\zeta\alpha$ (für עֶזְרָא) und Ζογορα (für זְעָרָא), wo sich das η selbst in der arabischen Namensform (عَزْرَا und زَعْرَا) noch erhalten hat, lassen keinen Zweifel bestehen, daß das Γ in diesen Fällen die härtere Aussprache des ϑ , die also dem griechischen Γ einigermaßen nahegekommen sein muß, zum Ausdruck bringen soll.

Mit dieser Erkenntnis ist jedoch noch nicht viel gewonnen. Zunächst nur, daß auch in der hebräischen Sprache ϵ und η ursprünglich deutlich von einander unterschieden wurden. Aber besteht die Umschrift des ϑ durch Γ überall zu Recht, d. h. sind die betreffenden Namen wirklich alle mit η anzusetzen? Und ebenso wichtig ist die andere Frage: Wie steht es mit den Namen, deren ϑ nicht durch Γ umschrieben ist? War hier wirklich das ϑ überall ϵ und nicht η ? Und das führt auf die weitere

Frage: Kannten und sprachen die Septuaginta das ğ noch in seinem vollen Umfange, oder war ihnen zum Teil die Kenntnis der härteren Aussprache schon verloren gegangen, so daß es sich bei jenen Umschriften nur noch um vereinzelte Reminiszenzen handelt?

Der einzige, der auf diese Fragen tiefer eingegangen ist und eine Theorie aufgestellt hat, die alle $\Gamma = \gamma$ enthaltenden Umschriften einheitlich erklärt, ist LAGARDE. Es verlohnt sich daher wohl, seine Auffassung näher zu betrachten und zum Ausgangspunkt weiterer Untersuchungen zu machen. Um so mehr als LAGARDE durch seine eingehenden Septuagintastudien, andererseits aber auch durch seine Kenntnisse der in Frage kommenden semitischen Sprachen besonders kompetent erscheint, über dies Problem zu urteilen.

Anläßlich einer Besprechung von BUDDes Urgeschichte (Mitteilungen 1 196) kommt LAGARDE auf eine frühere Behauptung zurück (Orientalia 2, 36–37, = AGG 1880), daß nämlich die Lesart der Septuaginta $\Gamma\alpha\delta\alpha\delta$ Gen 4 18 als die älteste Gestalt von עֲדָי und יֵד zu gelten habe. Seine Argumentation ist folgende: „ עֲדָי ist eine der späteren Zeit — die LXX sprachen sicher nicht mehr „hebräisch“ — ungeläufige, aber durchaus korrekte Bildung: daraus folgt, daß die LXX sie nicht erdacht haben. — Da aber außerdem γ von den $\Gamma\alpha\delta\alpha\delta$ schreibenden LXX durch γ ausgedrückt wird, ğ aber im Aramäischen, was die LXX als Muttersprache redeten, gar nicht vorhanden ist, so müssen sie für ihr $\Gamma\alpha\delta\alpha\delta$ eine sehr ausdrückliche Überlieferung gehabt haben. Alle γ für γ bietenden Eigennamen gelten mir als durch richtige Tradition bekannt, nicht von Gelehrten in der Studierstube aus einem Kodex auf eigne Faust umschrieben Meine Untersuchung der Eigennamen des jüdischen Kanons geht von den Ghain-haltigen aus: diese sind die in unweigerlich echter Tradition an uns gekommenen, und von ihnen aus müssen die Regeln für die Betrachtung der übrigen gewonnen werden.“ Ganz folgerichtig ist es, wenn LAGARDE anderen Ortes behauptet: „daß עֲדָי Gen 11 28 (NB. der „Uurgroßvater Abrahams“) durch $\rho\alpha\gamma\alpha\nu$ umschrieben wird, weist darauf hin, daß G (= LXX) den Namen noch im Leben als Ortsnamen hörte.“

Wenn freilich LAGARDE Mitteilungen 2, S. 77 schreibt, „Esau Sohn עֵשָׂא , den W. R. SMITH zum يَعْقُوب machen will, hat עֵשָׂא neben sich und müßte als עֵשָׂא heißen und nicht עֵשָׂא ; $\Sigma\epsilon\beta\epsilon\gamma\omega\nu$ mit ğ , Ιεούς mit ğ , mithin עֵשָׂא nicht يَعْقُوب , עֵשָׂא nicht يَعْقُوب “, so geht das weit über seine eben entwickelten Grundsätze hinaus. Denn die Argumentation „ Ιεούς mit ğ , mithin עֵשָׂא nicht يَعْقُوب “ hat zur Voraussetzung, daß auch

alle Umschriften, die nicht Γ für γ bieten, die Aussprache in richtiger Tradition wiedergeben. Im Ernst kann LAGARDE das nicht behauptet haben wollen.

Sehen wir von dieser inkonsequenten Bemerkung LAGARDES ab, so läßt sich seine Ansicht in die beiden kurzen Sätze zusammenfassen: Alle Γ für γ bietenden Umschriften geben die authentische Aussprache der betreffenden hebräischen Namen, besonders was das γ betrifft, wieder. Außerhalb dieser ihnen durch Tradition bekannten Eigennamen kannten die Septuaginta das ξ nicht mehr.

Die Folgezeit war zum Teil geneigt, mit LAGARDE aus dem γ einer Umschrift auf ursprüngliches ξ des Namens zu schließen. Freilich ergeht es den Umschriften der Septuaginta vielfach ebenso, wie dieser selbst: Wo sie zu einer Hypothese oder Gleichsetzung mit einem arabischen oder andern Worte oder Namen passen, werden sie als Beweis herangezogen. Passen sie nicht, so ignoriert man sie: in diesem Falle beweisen sie also offenbar nichts. LAGARDES Resultate hat man im einzelnen mit Recht abgelehnt, obgleich sie doch nur die notwendige Konsequenz seiner — unwidersprochen gebliebenen — Grundanschauung darstellen. Bei dieser hat daher die Kritik einzusetzen.

Zunächst ist es durchaus unbewiesen, daß die Verfasser der Septuaginta, oder wenigstens ihrer älteren Teile aramäisch redeten, d. h. daß dies ihre alleinige Umgangssprache war. Und selbst wenn man dies zugibt, steht ganz und gar nicht ohne weiteres fest, daß die aramäische Sprache schon in dieser Zeit (im 3. Jh. a. Chr.) ein ξ nicht mehr besaß. Jedenfalls ist es methodisch falsch, von vornherein von der festen Voraussetzung auszugehen, daß die Septuaginta in hebräischen Wörtern, von den Eigennamen abgesehen, das ξ in der Aussprache nicht mehr vom ϵ unterschieden. Diese Behauptung beruht zudem auf unhaltbaren physiologischen Vorstellungen. Das Aussterben eines Lautes wie des ξ beruht auf einem Erschlaffen der Artikulation. Selbstverständlich tritt ein solcher Vorgang nicht plötzlich ein und gelangt dann sofort zu einem Abschluß. Sondern ganz allmählich geht die Aussprache des betreffenden Lautes in die eines verwandten andern über, der leichter und bequemer zu artikulieren ist. Schließlich schwindet mit dem Laut selbst die Fähigkeit, ihn zu artikulieren. Dieser Vorgang kann örtlich verschieden vor sich gehen, wird bei dem einen Individuum stärker hervortreten als bei dem andern. Aber er wird auf keinen Fall gerade bei den Eigennamen halt machen. Gerade bei diesen, und zumal, wenn sie selten und ungebräuchlich und womöglich nur aus alten Büchern bekannt

sind, wird sich der ursprüngliche Laut am allerwenigsten halten können. In derartigen alten Eigennamen erhalten sich wohl längst ausgestorbene Worte und Stämme, nimmermehr aber Laute, die die lebende Sprache nicht mehr kennt. Wenn sich daher aus den Umschriften nachweisen läßt, daß das ξ noch in Namen gehört und gesprochen wurde, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß in der Zeit, wo die Namen umschrieben wurden, auch sonst das ξ noch nicht ausgestorben war.

Damit fällt LAGARDES Beweisführung zusammen. Immerhin könnte an sich ja trotzdem seine Ansicht, daß in den Namen, deren Umschrift γ für φ bietet, die Aussprache durch echte Tradition bekannt, das φ also ursprüngliches ξ war, bestehen bleiben.

Zunächst fällt auf, daß es vielfach gerade seltene, nur ein oder zweimal vorkommende Namen sind, deren Aussprache sich durch Tradition erhalten haben soll, während bei vielen andern, die häufiger vorkommen, diese Tradition versagt. Schon das macht gegen die „unweigerlich echte Tradition“ mißtrauisch. Und läßt sich denn auch nur wahrscheinlich machen, daß die Umschrift der Septuaginta da, wo Γ für φ vorkommt, die ursprüngliche Aussprache des Namens wiedergibt? An einzelnen Beispielen läßt sich das Gegenteil beweisen, nämlich überall da, wo die Umschrift der Septuaginta auf einer falschen Lesart, oder sogar auf einem Versehen ihrerseits beruht: Hier kann von einer richtigen Tradition nicht die Rede sein. Dieser Fall liegt aber gerade bei dem Namen vor, an den LAGARDE seine Beweisführung knüpft. Ob das עיר des massorthischen Textes oder das עיר, das die Septuaginta vorauszusetzen scheint, vorzuziehen sei, wäre an sich sehr wohl zu erwägen. Aber jedem vorurteilsfreien Beurteiler wird der mit עיר offenbar identische Name יר Gen 5 15—16 beweisen, daß עיר keine ursprüngliche Lesart, sondern ein Versehen, sei es eines Abschreibers des hebräischen Textes, sei es des Übersetzers der Genesis, darstellt. LAGARDE selbst würde schwerlich auf die vollends unglaubliche Behauptung, das auch Gen 5 15—16 für יר: עיר zu setzen sei, gekommen sein, wenn er nicht durch seine prinzipielle Auffassung von dem γ der Septuaginta dogmatisch gebunden gewesen wäre. Mir beweist jenes parallele יר aber nicht nur, daß die Septuaginta mit ihrem עיר gegen עיר im Unrecht sind, sondern daß sie auch irrten, wenn sie das φ als ξ auffaßten. Denn meines Erachtens ist das φ in diesem Worte nicht wurzelhaft, sondern soll wie bei analogen anderen, ursprünglich nicht hebräischen Namen¹, den festen Vokaleinsatz zum Ausdruck bringen, so daß עיר ebenso wie יר ursprünglich 'מא'יר

¹ Vgl. die später besprochenen Namen עיר, עיר, עיר u. a.

zu lesen ist. Γαυδαῖς beruht demnach in allen Teilen auf unweigerlich unechter Tradition, d. h. auf gar keiner. Wie hier, wird eine nähere Untersuchung auch bei anderen Namen zeigen, daß in ihnen das γ, trotzdem es von den Septuaginta durch Γ wiedergegeben wird, ursprünglich gar nicht ξ war. Von einer echten Überlieferung kann hier also nicht die Rede sein. Wenn dies aber der Fall ist, wie kamen die Septuaginta darauf, das γ hier als ξ aufzufassen? Wir kommen damit auf eine Frage, die von der größten Wichtigkeit ist, da ihre Beantwortung der Ausgangspunkt jeder Untersuchung sein muß, die sich mit der Umschrift der Eigennamen in der Septuaginta beschäftigt.

3. Wesen und Wert der Umschriften hebräischer Eigennamen in der Septuaginta.

Den Übersetzern lag nur der Konsonantentext vor. Ein solcher reicht für einen der Sprache völlig kundigen Leser als Notbehelf aus: in den meisten Fällen ergibt der Kontext, wie der an sich vieldeutige Konsonantentext zu lesen ist. Anders aber verhält es sich bei den Eigennamen, besonders bei solchen, die dem Leser unbekannt oder wenigstens ungeläufig sind. Hier reicht der Konsonantentext nicht aus, um die Aussprache zu sichern. Ging der Überlieferung des Textes nicht eine mündliche gedächtnismäßige Überlieferung der Namen nebenher, so war es unausbleiblich, daß die ursprüngliche Aussprache der Namen verloren ging. Aus dem Talmud wissen wir, daß eine solche starre Überlieferung tatsächlich später in den jüdischen Gelehrtschulen ausgebildet wurde, obgleich sich auch hier, je länger, desto mehr das Bedürfnis geltend machte, die Aussprache der Vokale zu fixieren. Aber die Septuaginta verfügten über eine Überlieferung dieser Art nicht: das beweisen sowohl die überaus häufigen Fehler und Versehen, die auf Rechnung der Übersetzer zu setzen sind, wie auch die sicher sehr früh beginnende Verderbnis des Septuagintatextes. Beides hätte nicht eintreten dürfen, wenn die Aussprache der Eigennamen damals in Alexandrien gedächtnismäßig feststand. Die Aussprache wichtiger oder sehr häufiger Namen kannten die Septuaginta natürlich durch mündlichen Gebrauch. Namen wie יעקב, שמעון oder יצחק gaben sie also wieder, wie sie sie hörten, so gut es eben im Griechischen gehen wollte. Aber dies war eben nur bei relativ wenigen Namen der Fall. In allen anderen Fällen waren die Septuaginta in derselben Lage, wie wir es sind, wenn uns in einer semitischen Inschrift ein unbekannter Name begegnet: sie mußten nämlich

die Umschrift raten, nur daß wir philologisch etwas richtiger verfahren. Dabei wirkten zwei Momente mit: 1. die Bedeutung des Namens, 2. die Analogie ähnlicher Namen und Worte. Wo die Bildungselemente nicht zu verkennen waren, wie in יהוהנן oder ישמעיה, war die Aussprache ja nicht schwer zu finden: Selbst wenn die Septuaginta einen solchen Namen noch nie gehört hatten, konnten sie nicht im Zweifel sein, wie hier das ץ beziehungsweise ן aufzufassen sei, denn für jeden jüdischen Leser verband sich hier mit dem Wortbild ohne weiteres der Begriff „Jahwe ist gnädig“ resp. „Jahwe erhört“. Anders stand es jedoch mit Namen, deren Sinn nicht ohne weiteres klar war, wo die Wurzel, von der der Name abzuleiten ist, schon längst ausgestorben, ja womöglich gar nicht hebräisch war, Namen, deren Deutung selbst uns, die wir die arabische Sprache als ultima ratio besitzen, unmöglich ist.

Hier zeigt sich das allem naiven Denken gemeinsame Bestreben, fremde oder ihrer Bedeutung nach undurchsichtige Namen durch ähnlich klingende Worte zu deuten und ihre Aussprache dementsprechend zu modifizieren.

Gerade bei den Juden läßt sich eine Vorliebe für derartige Volksetymologien überall nachweisen. Aus der Zeit, in der das Hebräische noch allgemein gesprochen und verstanden wurde, stammen die zahlreichen Namensklärungen in der Genesis. In diesen Fällen folgt die Etymologie dem Klange des Namens: So „hörte“ der Erzähler aus einem Namen wie יעקב den Stamm עקב hinterlistig betrügen Gen 27 35, oder (25 26) das Wort „Ferse“ heraus. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß in diesen Fällen der Guttural des erklärenden Wortes derselbe war, wie der des Namens. Vereinzelt haben solche Volksetymologien das richtige getroffen, so, wenn der Name שמעון mit שמע hören, erhören in Verbindung gebracht wird.

Wichtiger für unsern Zweck, als die Namensklärungen der Genesis, die mehr volkstümlichen Charakter tragen und jedenfalls zum Teil auch dem Volksmunde entstammen, sind einzelne Deutungen rein schriftstellerischen Charakters, die uns in einem der jüngsten Bücher des Alten Testaments, der Chronik begegnen. Hier beruhen die Etymologien nicht auf dem Gehörseindruck, sondern der Verfasser las die Deutung aus dem ihm vorliegenden Konsonantentext heraus. Nur zwei besonders markante Beispiele seien erwähnt. Nach 1 Chr 7 23 waren die Nachkommen Ephraims auf einem Raubzug erschlagen. Da wurde diesem noch ein Sohn geboren, den hieß er ברעה.¹ Der Chronist kannte und verstand den Namen nicht mehr: ein Stamm ברע kommt im Hebräischen

¹ Die folgende Deutung ebenso wie die Lesart der Sept. Cod. B. βαρυαα (aus βαρ

überhaupt nicht vor; so sah er sich gemüßigt, als Erklärung hinzusetzen: **כִּי הָיְתָה בְּרָעָה בְּבֵיתוֹ**: „weil es übel zuging in seinem Hause.“ Der Name soll also aus dem **ב** Essentiae und **רָעָה** Übel, Unglück, zusammengesetzt sein! Eine ebenso gewagte Erklärung findet sich, — aus demselben Grunde wie oben, — für den Namen **יַעֲבֹץ** 1 Ch 4 9: seine Mutter nannte seinen Namen **יַעֲבֹץ כִּי יִלְדָּתִי בְּעֶצֶב**. In demselben Maße, wie die Kenntnis der hebräischen Sprache und mit ihr die Fähigkeit, die Namen richtig zu deuten und auszusprechen, schwand, wuchs die Kühnheit, mit der man derartige Namen erklärte: Bei Philo und vollends in der Midraßliteratur¹ finden wir Etymologien, gegen die jene Erklärung aus der Chronik noch wahre Musterstücke zu nennen sind.

Auch bei den Punktatoren finden sich Spuren dieses Verfahrens: Eine künstliche Deutung ist z. B. die Punktation **שָׁטָן**, womit offenbar die Deutung beabsichtigt ist: Schatten (= Schutz) ist versagt, eine Anspielung auf das Schicksal des Midianiterkönigs, Jdc 8 21.

Zwei Momente sind indessen all diesen Erklärungen gemeinsam: 1. sie gehen von dem Konsonantentext des Namens aus, und suchen diesen als Appellativum oder als Ableitung von einer Wurzel zu fassen, mit der der Name seinen Konsonanten nach möglicherweise zusammenhängen könnte. 2. Man sucht, wenn es irgend geht, in dem Namen eine innere Beziehung zu seinem Träger, sei es auf seine Geburt, oder seine Eigenschaften oder selbst seine späteren Lebensschicksale, zu finden. Interessant ist es, wie man die Schwierigkeit beseitigte, daß doch die Eltern unmöglich bei der Geburt schon die späteren Schicksale des Kindes gekannt haben können: die Alten verfügten eben über den heiligen Geist! (Bereš. rab. zu Gen 10 25).

Daß man hierbei auch in alter Zeit vor sprachlich unmöglichen Etymologien nicht zurückschreckte, haben wir oben gesehen. Man wird nun ohne weiteres zugeben, daß die Septuaginta da, wo sie eine derartige Etymologie im hebräischen Text vorfanden, also vor allem in der Genesis, sich die hier gegebene Deutung aneigneten und das **ϣ** (oder **π**) so umschrieben, wie sie es in dem betreffenden erklärenden Worte sprachen. Ebenso unzweifelhaft ist aber auch, daß sie da, wo sie bei der Umschrift auf sich selber angewiesen waren, ebenso verfahren, wie sie es im Alten

¹ **פארא?** machen es wahrscheinlich, daß der Chronist ebenso, wie noch die LXX das defectiv geschriebene **ברעא** lasen. **ברעא** wurde vielleicht später auf Grund von 1 Chr 7,30 geschrieben.

² Einige Beispiele aus dem Midraß zur Genesis (Berešit Rabba) werden im 2. Teil erwähnt werden.

Testament sahen und nach den oben genannten Analogien jedenfalls auch sonst gewöhnt waren. Daß die Umschriften wirklich auf derartigen Deutungen beruhen und oft gar nicht anders erklärt werden können, werden wir später in den einzelnen Namen vielfach bestätigt finden. Damit soll nicht bestritten werden, daß die Septuaginta für manche Namen eine lebendige Tradition besaßen. Als sicher durch Tradition bekannt gelten mir aber zunächst nur die Namen von Personen, die in der Geschichte oder Sage des Volkes eine hervorragende Rolle spielen; wie auch uns viele Namen der jüdischen Sage und Geschichte von Kindheit an geläufig sind, ehe wir sie zum ersten Male gelesen haben. Bei allen Namen dagegen, die nur selten, womöglich nur ein einziges Mal in einem Geschlechtsregister vorkommen, ohne daß von ihnen etwas anderes als allein ihr Name berichtet wird, bei allen diesen ist a priori die Wahrscheinlichkeit größer, daß die Namensform der Septuaginta auf freier Umschrift beruht. Auf jeden Fall, läßt sich die Transkription der Septuaginta auf eine, von ihrem Standpunkt aus gute Deutung des Namens zurückführen, so ist nach Analogie der ähnlichen Fälle stets die Möglichkeit vorhanden, daß die Namensform der Septuaginta eben auf dieser ihrer Deutung beruht. Wird also in einem solchen Falle ein γ , das nach unserer Erklärung des Namens als ξ aufzufassen wäre, nicht mit γ wiedergegeben, so folgt daraus noch nicht, daß sie die Aussprache des $\gamma = \xi$ überhaupt nicht mehr kannten. Ebenso wenig wie umgekehrt aus der Umschrift Γ für γ folgt, daß der hebräische Name auch wirklich mit ursprünglichem ξ anzusetzen ist.

Die Umschriften der Septuaginta können also zum großen Teil nicht für die Aussprache der hebräischen Namen geltend gemacht werden, sondern sind im weitesten Umfang als das geistige Eigentum der Übersetzer zu betrachten. Dafür gewinnen sie an Wert für rein sprachliche Untersuchungen. Umschrieben die Septuaginta das γ eines Namens mit Γ , so folgt daraus, daß sie auch in dem Worte oder der Wurzel, als dessen Derivat sie sich den Namen dachten, das ξ noch sprachen. Umschrieben sie ein γ nicht mit Γ , so leiteten sie den Namen entweder von einer ξ -haltigen Wurzel ab, oder aber, wir haben hier ein Zeichen für das Aussterben des ξ .

Es gilt daher zunächst herauszufinden, welche Deutung die Septuaginta den Namen gegeben haben können. Hier beginnen die Schwierigkeiten. Es folgt aus der Natur der Sache, daß sich nicht überall zwingend beweisen läßt, daß die Septuaginta einen Namen von einer bestimmten Wurzel ableiteten, besonders dann nicht, wenn man ähnlich

gewagte Deutungen annehmen muß, wie wir sie in der Chronik fanden: Hier läßt sich nur von größerer und geringerer Wahrscheinlichkeit reden. Schwierig ist vor allem, die Frage zu entscheiden, wie weit sich in den Umschriften, die nicht Γ für ϑ bieten, Spuren des allmählichen Verschwindens des ξ nachweisen lassen. Denn selbst wenn es bei einem Namen naheliegt, eine ξ -haltige Wurzel als Etymon heranzuziehen, so besteht daneben vielfach die Möglichkeit, daß die Septuaginta nicht an diese, sondern eine ϵ -haltige Wurzel dachten: Nur wenige Namen lassen sich eindeutig erklären. Über ein non liquet kommt die Untersuchung hier nicht hinaus. Jedenfalls kann man derartige neutrale Fälle nicht als zwingend und beweisend für ein Aussterben des ξ ansehen.

Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß wir nicht wissen, ob der hebräische Sprach- und Wortschatz, über den die Septuaginta verfügten, nicht bedeutend umfangreicher war, als der, den uns die Reste der hebräischen Literatur aufbewahrt haben. Möglich ist dies sehr wohl, doch bleibt es auf jeden Fall mißlich, aus dem Arabischen auf uns unbekannte hebräische Worte zu schließen, denn auf diese Art und Weise läßt sich schließlich alles beweisen.

Zwar sind wir ausschließlich auf die Analogien der arabischen Sprache angewiesen, wenn wir feststellen wollen, ob eine Wurzel im Hebräischen mit ξ oder ϵ anzusetzen ist. Aber bei der Benutzung des arabischen Sprachschatzes ist vorläufig die allergrößte Vorsicht dringend erforderlich: Eine arabische Wurzel ist zur Vergleichung mit einer hebräischen nur dann heranzuziehen, wenn ihre Identität, d. h. Bedeutung und Bezeugung feststeht. Daß irgendwo im Arabischen, womöglich nur bei einem der nationalen Lexikographen, ein Wort in einer von der hebräischen nicht gar zu weit abliegenden Bedeutung vorkommt, beweist bei der Hypertrophie des arabischen Lexikons nicht das geringste für den wurzelhaften Zusammenhang der beiden Worte. Wo sich eine Deutung auf Grund des uns bekannten hebräischen Wortschatzes für einen Namen nicht finden läßt, wird man in den meisten Fällen vermuten dürfen, daß auch die Septuaginta sich den Namen nicht zu deuten wußten. Auch diese Fälle sind „neutral“, sie beweisen nichts für und nichts wider. Jedenfalls haben hier die Septuaginta die Umschrift, ohne eine Deutung zugrunde zu legen, geraten. Da nun das ϵ weit häufiger als das ξ ist, so ist es erklärlich, daß die Septuaginta in solchen Fällen der Analogie der Mehrzahl folgten und das ϑ in seinem häufigeren Werte, — ϵ faßten und dementsprechend nicht mit Γ umschrieben.

Trotz der mannigfachen Schranken, die der Untersuchung durch

diese Schwierigkeiten auferlegt wurden, führt diese doch zu einem in der Hauptsache sicheren Resultat. Wenn die Art und Weise, wie die Septuaginta die hebräischen Namen umschrieb, einen Rückschluß auf ihre Aussprache des Hebräischen und besonders des ϑ überhaupt zuläßt, so ergibt sich die Notwendigkeit, die einzelnen Teilübersetzungen, die wir zusammen Septuaginta nennen, getrennt zu untersuchen. Als natürlicher Ausgangspunkt bietet sich die Genesis dar. So wenig wir sonst über die Entstehungszeit der Septuaginta wissen, so scheint doch so viel sicher, daß die Thora am ersten, noch im Laufe des 3. Jahrhunderts a. Chr. übersetzt wurde. Ich werde zunächst nachzuweisen suchen, daß die Umschriften der Genesis noch eine volle Kenntnis des ξ voraussetzen. Damit ist für die Aussprache des ξ ein fester terminus ad quem gegeben. Die folgenden Jahrhunderte stellen eine Zeit raschen Verfalls des Hebräischen dar, eine Zeit, in der auch die Aussprache des ξ verloren ging (vgl. Seite 196f.). In dieser Zeit des Verfalls wurden die übrigen Bücher des Alten Testaments übersetzt: Notwendigerweise muß sich das Aussterben des ξ in der Aussprache auch in den Umschriften geltend machen. Da wir nun das relative Alter der einzelnen Teile der Septuaginta nicht kennen, so liegt es nahe, aus dem Vorkommen beziehungsweise Nichtvorkommen γ für ϑ bietender Umschriften eben auf das relative Alter der betreffenden Übersetzungen zu schließen. Wenn sich in den Büchern Esra und Nehemia z. B. trotz der großen Zahl der in ihnen vorkommenden Eigennamen keine einzige Umschrift findet, die Γ für ϑ bietet, so ist dies zweifellos ein Zeichen sehr später Abfassungszeit dieser Übersetzungen. Freilich hat eine argumentatio ex silentio stets, und besonders in unserem Falle (vgl. S. 194), etwas Mißliches. Doch wird eine Untersuchung wenigstens der geschichtlichen Bücher, in denen sich zahlreiche Eigennamen finden, zumal im Zusammenhange mit anderen Forschungen nicht unwichtige Anhaltspunkte für die Abfassungszeit der einzelnen Teile der Septuaginta ergeben.

4. Vorlage und ursprüngliche Lesart der Septuaginta.

Den Abschluß dieses ersten Teiles mögen einige Bemerkungen über die Feststellung der hebräischen Vorlage und der ursprünglichen Lesart der Septuaginta bilden, soweit im Zusammenhange dieser Arbeit eine prinzipielle Stellungnahme erforderlich ist.

Die Septuaginta übersetzten einen Konsonantext, der vielfach von dem massorethischen abweicht. Dies zeigt sich auch an den Umschriften der Namen: Entweder lasen die Übersetzer wirklich einen anderen Text,

oder sie lasen zwar denselben wie wir, ließen sich aber durch die Ähnlichkeit mancher Buchstaben, zuweilen wohl auch durch undeutliche Schrift oder andere Zufälligkeiten zu Irrtümern verleiten. Zuweilen ließen sie sich auch durch ähnliche Namen beeinflussen oder setzten, besonders bei seltenen Namen, für diesen einen ähnlichen, häufigeren ein. In allen diesen Fällen, die im Einzelnen nicht immer streng zu scheiden sind, ist die als Vorlage voranzusetzende hebräische Namensform, mag sie nun falsch oder richtig sein, zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen, dagegen interessiert uns erst in zweiter Linie, ob die Lesart der Septuaginta oder die des massorethischen Textes die ursprüngliche Form des Namens darstellt. In der Regel wird sich die Form, die der Umschrift der Septuaginta zugrunde lag, durch eine Kombination der massorethischen und griechischen Form finden lassen. Ist indes weder die ursprüngliche Lesart der Septuaginta noch ihre Vorlage sicher festzustellen, so wird sich die Untersuchung auch hier mit einem non liquet begnügen müssen.

Viel schwieriger ist es in vielen Fällen, die ursprüngliche Lesart der Septuaginta selbst festzustellen: bei fast allen seltenen Namen muß sie aus den Varianten der einzelnen Handschriften konjiziert werden. Die Veränderungen, die der ursprüngliche Text erfahren hat, sind teils absichtlich, teils unabsichtlich.

Die unabsichtlichen Verderbnisse lassen sich im großen und ganzen auf Hör- oder Sehfehler zurückführen.¹ Dies beruht darauf, daß wenn auch nicht immer, so doch bisweilen, bei der Herstellung einer neuen Septuagintarolle einer diktierter und ein anderer schrieb. Bedenkt man, daß die meisten Namen den Schreibern völlig unbekannt waren, ohne daß sich für sie mit ihrem Klang irgend ein Sinn verband, so versteht man, wie die oft heillose Korruption der Eigennamen entstehen konnte.

Zu den absichtlichen Änderungen gehört es, daß man offenbar schon früh die einzelnen Stellen zu konformieren begann. So wurden, wenn die Umschrift an einer Stelle zufällig verdorben war, nach ihr später auch die übrigen „verbessert“. Öfters kombinierte man auch Namen, die sich ähnlich sahen, miteinander und setzte für den seltneren Namen den anderen, häufigeren ein. Weitaus zahlreicher sind die Fälle, wo man, um einer vermeintlichen oder wirklichen Verderbnis der ursprünglichen Septuaginta abzuhelpen, die betreffenden Namen neu umschrieb.

Auch finden sich, wenigstens in der viel gelesenen Genesis, schon

¹ Vgl. FRANKEL, Vorst. S. 95—100; ferner M. L. MARGOLIS in ZAW 1907, S. 225ff. Die dort gegebenen Beispiele lassen sich aus den Korruptelen der Eigennamen beliebig vermehren, wie auch die folgende Untersuchung zeigen wird.

aus früherer Zeit Spuren, daß man vermeintliche Lücken im griechischen Text nachtrug. Immerhin handelt es sich hier nur um Einzelheiten. Als man später die Septuaginta, die mit der Zeit in immer größere Verderbnis geraten war, in umfassender Weise nach dem hebräischen Text emendierte (ORIGENES, LUCIAN u. a.), unterzog man auch die Umschriften der Eigennamen einer durchgehenden Bearbeitung.

Diese sekundären Umschriften können natürlich nur als Zeugen für die Aussprache der Zeit in Betracht kommen, der jene Bearbeitungen entstammen.

Demnach sind die Varianten, die auf eine bewußte sekundäre Bearbeitung der Septuaginta zurückgehen, von denen zu scheiden, die sich auf die ursprüngliche Umschrift sei es derselben sei es einer anderen Namensform, als wir im massorethischen Text kennen, zurückführen lassen. Nur die letzteren kommen als Zeugen für die Aussprache der Septuaginta im Sinne der ursprünglichen Übersetzer in Betracht. Nach dem, was über die Entstehung der sekundären Bearbeitungen oben gesagt ist, ergibt sich von selbst, welches das Kriterium der wertlosen und ursprünglichen Lesarten ist: Es gilt auch hier der freilich vorsichtig anzuwendende philologische Satz, daß die schwierigere Lesart die ursprünglichere ist. Geht von zwei Varianten oder Variantengruppen die eine auf die massorethische, die andere auf eine von dieser abweichende Namensform zurück, so wird im allgemeinen der letzteren der Vorzug zu geben sein. Untersucht man nach diesen Gesichtspunkten die einzelnen Handschriften oder Rezensionen der Septuaginta, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß z. B. die Varianten des cod. A und zum Teil auch die der Ausgabe LAGARDES (des sogenannten Lucian) vielfach auf solche durchgreifende Bearbeitungen zurückzuführen sind, während deren Spuren fast gänzlich in den Namensformen des cod. B fehlen. Dieser setzt freilich in der Genesis erst mit 46 28 ein, indessen haben wir einen Anhaltspunkt für das, was in dem verlorenen Teil stand, in den parallelen Teilen der Chronik, in der die Namen wenigstens zum Teil nicht selbständig umschrieben, sondern aus der Septuaginta der Genesis mit deren Fehlern abgeschrieben sind.

Natürlich ist der cod. B nicht ohne weiteres allen anderen vorzuziehen, vielmehr hat die Untersuchung alle Zeugen zu berücksichtigen. Zu diesem Zweck ist im folgenden die große Cambridger Septuaginta-Ausgabe (von A. E. BROOKE and N. Mc LEAN Part I: Genesis 1906) zu Grunde gelegt und außerdem P. DE LAGARDES *Librorum veteris testamenti canonicorum pars prior* Göttingen 1883, abgekürzt Luc.) verglichen.

Die Sigla sind diejenigen der Cambridger Ausgabe. Doch ist der textkritische Apparat nur selten vollständig wiedergegeben. Da, wo die ursprüngliche Lesart feststand oder zweifellos sicher zu ermitteln war, wäre es zwecklos gewesen, die Untersuchung mit dem ganzen Wust von Varianten zu überladen, zumal sie, besonders die der Minuskeln, vielfach auf ganz späten Versen und Fahrlässigkeiten der Abschreiber beruhen. Es ist dann nur angedeutet, daß und welche Handschriften variieren.

II. Teil.

Die y-haltigen Namen der Genesis.

Ich gehe zunächst auf die Namen ein, die in der Umschrift Γ für y bieten. Die Reihenfolge ist alphabetisch, als Stichwort ist stets die Form der massorethischen Überlieferung, aber unpunktiert angegeben, auch da, wo die Septuaginta eine andere Form voraussetzen. Die griechischen Formen sind ohne Accente und Spiritus, die ja mit den Übersetzern nichts zu tun haben, wiedergegeben.

1. Γ für y bietende Umschriften.

קֹהֵל 25,4. „Sohn“ Midians, nur hier und in der Parallelstelle 1 Chr 1 33 vorkommend. Ελαγα , das sich als alt durch $\gamma = y$ erweist, setzt als Vorlage קֹהֵל voraus. Da 1 Chr 1 33 sowohl massorethischer Text wie LXX קֹהֵל lasen, so dürfte dies die richtige Form sein und Ελαγα auf Verwechslung des ק mit ג , die ja auch sonst überaus häufig ist, beruhen. Der Name ist dann notwendig auf Grund einer freien Deutung umschrieben. Es lag gewiß nahe, קֹהֵל als „Gott weidet“ zu deuten (vgl. z. B. Ps 23 1). An diese Deutung können aber die Übersetzer deshalb nicht gedacht haben, weil קֹהֵל weiden nach ar. رمى zweifellos mit ع anzusetzen ist. Daß die Septuaginta dem Namen nicht diese naheliegende Bedeutung gaben, beweist, daß sie noch eine andere und zwar häufige Wurzel קֹהֵל mit ع kannten, die hier gleichfalls einen guten Sinn gab. Dies bestätigt die Umschrift Παγουηλ für קֹהֵל . — Wenn diese Wurzel aber häufig und grade zur Deutung theophorer Namen verwendbar war, so ist wahrscheinlich, daß er auch im biblischen Sprachschätze erhalten ist. Dann kann nur die Wurzel קֹהֵל קֹהֵל mit jemand

¹ So lesen a h o q s u v x c, \mathfrak{S} ; auf dieselbe Form gehen ΕΙΠΑΡΑ : E, CAPAPA m, ΠΑΡΑ : b (= Luc.) und Act (d\rho) zurück. Aus ΘΕΡΑΤΑ wurde nach 10, ΘΕΡΤΑΜΑ verbessert: so lesen A M b n y (Var. Deg.). Χαραγαν ist eine späte Corruption der zusammengehörigen Gruppe fir; ελδας (JOSEPHUS) unabhängige Umschrift.

pflegen, Hitp. sich befreunden, פֿר Freund u. a. in Frage kommen. Diese Wurzel wäre dann mit غ anzusetzen, wogegen das beduinische رَامِي jedenfalls nichts beweist. Nach LAGARDE (AGG 1889, S. 157) ist die Wurzel nicht ursprünglich hebräisch, sondern ein (dann sehr altes?) aramäisches Lehnwort, das ar. رَضِيَ, heb. רָצוּה entspricht¹. Sollte im Altaramäischen das dem ar. ضٍ entsprechende ط = غ sein, womit dann das פ z. B. in אֶרֶץ = אَرْض als gleichfalls auf ursprüngliches غ zurückgehend zu kombinieren wäre? — Die Deutung, die die Septuaginta (der Gen.) dem Namen gegeben hätten, wäre somit: Gott steht in freundlichem Verkehr (nämlich mit dem Träger des Namens), oder Gott ist Freund. Den Anstoß zu dieser Deutung hat vielleicht der bekanntere Name רַעוּאֵל gegeben: vgl. S. 217.

ארבע 23 2 [35 27]. Die Codd. A D M b i m o q r—yc 2 λ 6 (Var. cf h 6 Luc.) bieten Αβροκ, a d e g j l n p : αβρωκ. Das κ könnte, wie vereinzelt auch sonst bei vokalischem Auslaut, sekundärer Zusatz sein. Doch spricht dagegen nicht nur, daß es sich auch Jos 15 13 54 20 7 21 11 in der Umschrift bei B findet, sondern vor allem die Lesart αργοβ Jos 14 15 B, die kaum anders als aus ursprünglichem αβρογ entstanden sein kann. Daß aus dieser Form sonst allgemein αβροκ geworden, ist nicht verwunderlich. Auslautendes γ ist in der ursprünglichen, nicht überarbeiteten Septuaginta fast regelmäßig zu κ geworden. Vgl. z. B. פֿלֶנֶ : φαλεκ Gen 10 25 11 16ff. I Chr 1 15f. נֶפֶן : ναφεκ Ex 6 21 II Sam 5 15. רֶאֱנִי : δωηκ I Sam 21 8 22 19 u. o. — ארבע erscheint als Name stets in der Verbindung קִרְיַת אֶרֶבֶק (קִרְיַת קֵי Neh 11 25), und ist die alte Bezeichnung für Hebron. Es liegt überaus nahe, den Namen als „Vierstadt“ zu fassen, wie es schon Bereš. rab. („weil vier Gerechte dort wohnten“, u. ä.) und die neueren Kommentare, z. B. BUDDE zu Jdc 1 10, nach den vier Quartieren, in die die Stadt ursprünglich zerfiel, tun. Da aber ארבע vier unzweifelhaft ע- haltig ist, so können die Septuaginta den Namen nicht in jener naheliegenden Bedeutung gefaßt haben, sondern müssen für ihre abweichende Aussprache eine ausdrückliche Tradition besessen haben, was angesichts des mehrfachen Vorkommens des Namens nicht ausgeschlossen ist, aber immerhin merkwürdig bleibt. Es ist nicht unwichtig, daß im AT. selbst der Name nicht mit ארבע vier in Verbindung gebracht, sondern nach Jos 14 14 15 13 21 11 der Name eines Riesen ist, von dem die in Hebron in uralter Zeit ansässigen Enakitergeschlechter abstammten. Das deutet darauf hin, daß der Name in der Tat ursprünglich nichts mit „vier“ zu

¹ Nach SCHULTHESS, Homonyme Wurzeln im Syrischen S. 69 hat رَضِيَ umgehen, رَضِيَ usw. weder mit رَضِيَ = رعى weiden, noch mit aram. رَضِيَ = heb. רָצוּה = ar. رَضِيَ zufrieden sein etwas zu tun, sondern gehört zu einer dritten ursemitischen Wurzel رَضِيَ.

tun hat. Der Name wäre dann von einer Wurzel רבע mit غ abzuleiten, die aber im biblischen Sprachschatz nicht erhalten ist. Im Arabischen bedeutet رُبغ, ein bequemes Leben führen, davon رُبغٌ viel, zahlreich. Auf das Vorhandensein dieser Wurzel im Hebräischen würde die — ebenso merkwürdige — Umschrift Ροβοκ (Num 31 8 BA, Luc.: ροβεκ), gleichfalls aus ροβογ entstanden, für רבע (Name eines Midianiterkönigs) deuten.

עלם 36 5 14 18: ein Sohn Esaus, nur hier und I Chr 1 35. Ιεγλωρ; eine Reihe von Minuskeln bietet die für uns unwesentliche Variante ιεγλωρ. Der Name wird gewöhnlich (z. B. GUNKEL und HOLZINGER) und wohl auch richtig als Ableitung von עלם Steinbock erklärt. Nach LAGARDES Theorie kann freilich diese Ableitung nicht richtig sein, denn עלם ist ar. دَمَل mit ع. Aber grade bei einem Namen wie עלם, der nur an dieser Stelle in einer alten Stammtafel vorkommt, ist es nicht glaublich, daß sich die richtige Aussprache des wahrscheinlich gar nicht hebräischen Namens Jahrhunderte lang erhalten haben soll. Die Septuaginta lasen und schrieben den Namen עלם, wie sie Wortbilder wie יתב, יצא usw. lasen: sie faßten ihn als Imperf. einer Wurzel עלם — غلم. Von dieser Wurzel, die im ar. und aram. stark, kräftig, speziell mannbar sein bedeutet, sind im AT. nur die Derivate עלץ Jüngling und עלץ Mädchen erhalten, doch war zweifellos auch das Verbum עלץ gebräuchlich: auch γαλεμεν — עלץ I Chr 6 45 8 36 9 42 und γελμων — עלמן Num 33 46 49 lassen auf diese Wurzel עלץ mit غ schließen.

לעמר 14 14 5 9 12. Von den mehr als 20 Varianten kommen nur Χοδολλογομορ (A E b c h l m q s — y c 2 6 Luc. Var. d e f j p 26) und Χοδολλαγομορ (D M a g n o r Var. x λ) in Betracht. Welche von beiden Lesarten vorzuziehen ist, ist ebensowenig für die Untersuchung des γ von Bedeutung, wie die Frage, ob etwa als ursprüngliche Umschrift χοδορ-λογομορ zu conjizieren ist. Man betrachtet vielfach die Umschrift des γ durch γ als beweisend für die Gleichsetzung לעמר = lagamar. Aber selbst wenn diese Gleichsetzung richtig sein sollte, ist mir doch zweifelhaft, ob sich die Aussprache eines sonst völlig unbekannten Namens wie לעמר, in der Tradition lebendig erhalten haben kann. Bei dem Bestreben, in fremden Namen hebräische Wurzeln und Worte zu finden, ergab sich לעמר als scheinbar hebräischer Bestandteil von selbst. Es ist daher sehr wohl möglich, daß die Septuaginta auch ohne Tradition das γ, sei es richtig oder falsch, als غ faßten und mit γ umschrieben, wie sie das Appellativum לעמר Ex 16 16 ff. (= ar. غمر) ganz entsprechend γομορ wiedergaben.

עובל 10 28. Der Name fehlte in der ursprünglichen Übersetzung der Genesis und daher auch berechnenderweise I Chr 1 22 im Cod. B. — γαιβαλ (γεβαλ): abg j t v x(es) Luc. A, γηβαλ: k m o c 2 und ιαβαλ: d p(c) sind sekundäre Nachträge jungen Datums, γαιβαλ (eigentlich für עיבל) ist aus Dtn 11 29ff. entlehnt.

עייט 36 35, nur hier und I Chr 1 46 פ: Stadt in Edom. Außer a f l m o c 2 A B On., die γεβαιμ (—εμ) bieten, ist Γεδβαιμ allgemein bezeugte Lesart. Diese Umschrift scheint als Vorlage עתים vorzusetzen, doch fehlt für einen solchen Ortsnamen jeder Anhaltspunkt. MARQUARDT (Fundamente S. 11) vermutet, עתים sei Rest des ursprünglichen Ortsnamens רשעתים, den er aus Jdc 3 8 erschließt, γεβαιμ könnte dann nur freie Umschrift sein. Da ein Dual von תע nicht in Frage kommen kann, müssten die Septuaginta an eine Ableitung von einem עתם mit غ gedacht haben. Die einzige Spur dieser Wurzel ist נעתם Jes 9 18, das mit συγκαυθησεται (A) oder συνεκαυται (BN) übersetzt wird: man könnte an ar. عَتَمٌ große Hitze denken. Indes ist weder die Lesart נעתם noch die Gleichsetzung mit عَتَمٌ sicher. Mir scheint nicht einmal sicher, ob γεβαιμ Wiedergabe eines voranzusetzenden עתים ist. Vielleicht meinten die Septuaginta die Stadt נתיים im Stamme Benjamin (II Sam 4 3 Neh 11 33), die gleichfalls mit γεβαιμ umschrieben wird (B bietet II Sam 4 3 γεβαι, A γεβαιμ, Luc. beide Male das ursprüngliche γεβαιμ). Wie die Septuaginta dazu kamen, hier נתיים zu lesen, läßt sich nicht sagen, doch ist die Lesart עתים graphisch nicht viel leichter aus עייט zu erklären.

עוה 10 19. Der Name kommt überaus häufig in den verschiedensten Büchern des AT. vor und wird stets Γαζα (declin.) umschrieben. Daß dies die richtige und zwar den Septuaginta aus dem Leben bekannte Aussprache des Namens, besonders hinsichtlich des ע, war, beweist nicht so sehr die ar. Namensform غَزَّة, sondern vor allem der Umstand, daß es, hätten die Septuaginta den Namen frei umschrieben, am nächsten gelegen hätte, ihn von עו stark sein abzuleiten. Wie aber ar. عَز zeigt, ist diese Wurzel mit ع anzusetzen. Mit ihr kann also der Name keinesfalls in Verbindung gebracht werden. Wie er zu erklären ist, läßt sich schwer sagen; vielleicht ist er vorsemitischen Ursprungs.

ע[ה] 12 8 13 3: auch sonst, besonders in Jos, häufig genannte Stadt, Αγγαι. Außerhalb der Gen wird der Name η γαι oder nur γαι umschrieben. Das η war also Artikel und der Name ursprünglich Appellativum. Nach WINCKLER KAT 163 bedeutet er Trümmerstätte κατ' ἐξοχῆν. Die Voraussetzung dieser Gleichsetzung ist, daß עוה, wovon ע

Trümmer, mit غ anzusetzen ist. Im Arabischen entspricht غوى irren, vgl. aber auch موى beugen, drehen. Daß die Septuaginta den Artikel umschrieben — man beachte das doppelte γ! —, nicht übersetzen, deutet darauf hin, daß ihnen auch dieser Ortsname geläufig war. Damit fällt WINCKLERS Annahme, daß der Ortsname, wie das Appellativum γ zu punktieren sei, hin. Man wird im Gegenteil vermuten dürfen, daß auch letzteres γ gesprochen wurde. — Vgl. die Namen עיבל und עיר.

עיבל 39 23 und I Chr 1 40: Sohn Sobats. Γαιβηλ (γεβηλ, das eine Reihe von Minuskeln bieten, ist infolge des Itacismus daraus entstanden, γαιβαλ (x) eine Verbesserung nach Dtn 11 29 27 4 13). Die Umschrift des Namens ist von der des gleichnamigen Berges Dtn 11 29 ff. Jos 8 30 ff. γαιβαλ, wie das merkwürdige η zeigt, unabhängig. Für γαιβηλ eine Tradition anzunehmen, scheint mir bei der Seltenheit und Bedeutungslosigkeit des Namens ausgeschlossen, zumal sich weder im Hebräischen noch im Arabischen eine Wurzel עבל = قبل findet. Das γ dürfte nach Analogie verwandter Fälle (vgl. z. B. S. 201 Anm.) auch in diesem, schwerlich hebräischen Namen, Zeichen des Vokalansatzes und nicht wurzelhaft sein. Wenn γαιβηλ auf freier Umschrift beruht, so sehe ich nur eine Möglichkeit, das γ = ע zu erklären. Es fällt auf, daß in עיבל und dem gleich folgenden עיר, also Namen, die sonst jeder Deutung spotteten, das γ grade in der Verbindung γαι = ע auftritt. Sollten die Septuaginta etwa dem Namen des Ureinwohners עיבל die Bedeutung „Ein Trümmer ist Bel“, besser vielleicht „von Bel verursachte Ruine“ untergelegt haben? Ausgeschlossen ist eine solche Deutung nach dem, was die Juden sonst auf dem Gebiete der Namensklärung leisteten, jedenfalls nicht.

עיר 4 18 bis, nur hier: Sohn des Henoch. Γαιδαδ. Daß die Lesart עיר die richtigere ist, dementsprechend γαιδαδ nicht auf Tradition beruhen kann und vielmehr, grade was das γ anlangt, falsch ist, habe ich schon früher erörtert (S. 201). Es fragt sich nun, wie die Umschrift zu erklären ist. Zunächst ist zu bemerken, daß die Lesart γαιδαδ doch nicht so sicher ist, wie es nach den Handschriften scheinen könnte. Schon FRANKEL (Vorstudien S. 99) bemerkt, daß PHILO nicht γαιδαδ, sondern γαιδαρ gelesen haben muß, da seine Erklärung „ποιμνιον“ nur für γαιδαρ paßt: spätere verbesserten das γαιδαρ in die gewöhnliche Lesart der Septuaginta, wie das ja häufig bei PHILO und den Kirchenvätern geschah. Ist γαιδαρ richtig, wofür man auch die Peš., die gleichfalls ד für ר vertauscht, anführen kann, so hätten die Septuaginta grade so wie PHILO עיר von der Wurzel ער (II zurückbleiben, ערד Herde) = ar. غدر geleitet. Indessen ist doch schwer glaublich, daß in allen Handschriften

der Septuaginta aus γαιδαρ γαιδαῖ geworden sein soll, ohne daß man einen Grund dafür einsieht. Man wird daher wohl daran festhalten müssen, daß γαιδαῖ die ursprüngliche Umschrift darstellt. Für diese läßt sich eine vollbefriedigende Erklärung nicht finden. Eine Wurzel דָּע ist im Hebräischen nur in einigen Namen, wie דָּעָה und דָּעָה־דָּעָה nachweisbar, und das ע wird in diesen Namen nie mit γ umschrieben. Mir scheint daher auch hier nur die Möglichkeit zu bestehen, daß die Septuaginta den Namen (vgl. oben עֵיכָל) aus עֵי und דָּע zusammengesetzt dachten und etwa Ruine Dads (scil. Dods) deuteten.

פֶּעַר 25 4 und I Chr 1 33: Sohn Midians. Γαιφαρ: DEcjtν; γεφαρ: A Mbd—j1—suc2 λ θ ε Luc.; γεφα: a h^{ms} (x). LAGARDE (Übersicht S. 96) vermutet, daß γαιφαρ aus ursprünglichem γαιφα entstanden ist, um dies mit غَيْفَت (Jaḩut 3 829 3) vergleichen zu können. Angesichts der allgemeinen Bezeugung des ρ (auch I Chr 1 33 liest A: γαιφαρ, B: γαφερ) scheint mir wahrscheinlicher, daß γαιφαρ auf eine Vorlage פֶּעַר zurückgeht. Dies פֶּעַר dürfte durch ein Versehen aus פֶּפַע und dem danebenstehenden פֶּר zusammengeflossen sein, analoge Fälle eines solchen Zusammenfließens zweier ähnlicher Namen zu einem einzigen werden uns noch öfter begegnen. Αφερ (Septuaginta für פֶּר) macht einen jungen Eindruck und ist wohl ein späterer ausgleichender Zusatz, wenigstens ist es unwahrscheinlich, daß die Septuaginta den einen Namen von einer Wurzel פֶּר mit פֶּה und den anderen von einer mit פֶּה ableiteten. Γαιφαρ beruht auf einer Ableitung von der Wursel פֶּר (פֶּרֶס junge Gazelle, ar. غُفَر, vgl. auch غُفَر Kalb u. a.). Sollte γαιφα ursprünglich sein, was ja immerhin nicht völlig ausgeschlossen ist, so können die Septuaginta an פֶּפַע Finsternis gedacht haben, das BARTH (Etymol. Stud. S. 33) vermutungsweise zu غَيْم dunkel sein, غَيْم Wolkendunkel stellt.

פֶּלֶא 36 40 und I Chr 1 51 פֶּ: Edomitischer Fürst oder Ort. Γωλα, die Varianten sind unwesentlich. Diese Umschrift deutet auf פֶּלֶא als Vorlage: man könnte an פֶּלֶא Kind (neuheb. פֶּלֶא Mädchen) von פֶּלֶא = ar. غول säugen denken. Die Umschrift ist wohl ebensowenig wie der Name selbst von dem folgenden zu trennen.

פֶּלֶא 36 23 und I Chr 1 40: Sohn Šobals. Γωλαμ. Zwar haben diese Lesart nur s Luc. (Var. b. Anon? 79 λ), doch wird sie durch σωλαμ: I Chr 1 40 B, ωλαμ: A als alt erwiesen. γωλαμ DEsgij o q r n y, γολαμ: el ε (10) und vollends γωλων: A und γολων: a c d n p κ c 2 (m) sind Zeichen einer fortlaufenden Annäherung an den massorethischen Text. Der Name ist nach DILLMANN Weiterbildung von פֶּלֶא und wohl mit diesem

letztlich identisch (GUNKEL, HOLZINGER). Beide Umschriften lesen, schwerlich von einander unabhängig, das י vor dem ל. Welche von beiden von der andern abhängig ist, läßt sich kaum entscheiden. Ist γωλαμ ursprüngliche Umschrift eines מלח in der Vorlage, das auslautende μ also nicht wie z. B. in εδεμ aus εδεν = מן aus ν entstanden, so könnten die Septuaginta an den Stamm מלם = علم (vgl. מלם) gedacht haben.

עמר 10 19 13 10 14 2 8 10 11 18 20 19 24 29. Γομορρα (declin.). Bei der Bedeutung, die der Name durch die Sage, in der er vorkommt, besitzt, ist sehr wahrscheinlich, daß er den Septuaginta durch mündliche Überlieferung bekannt war. Man wird dann in der Umschrift das γ als Zeugnis eines ursprünglichen غ ansehen dürfen und den Namen mit LAGARDE (Übersicht S. 54) von einem im Hebräischen verloren gegangenen עמר = ar. فمر überdecken, besonders von Wasser, ableiten. Übrigens ließe sich die Umschrift auch als auf Deutung beruhend erklären: vgl. מדרעמר.

מער 36 39: Stadt des Edomiterkönigs Arad. Φογωρ. Ob die Septuaginta wirklich מער lasen, ist unsicher; jedenfalls geben sie sonst mit φογωρ diesen häufigeren Namen wieder. Das γ = غ mag sich in diesem Namen durch Tradition erklären lassen. מער, das zur Erklärung dienen konnte, wenn diese Tradition fehlte, ist = ar. فخر den Mund aufsperrten. Es ist sehr wohl möglich, daß der Name des Berges bzw. Götzen מער in der Tat von dieser Wurzel abgeleitet ist. Spätere jüdische Ausleger, z. B. SALOMON JARCHI: ad Numer. 25 3, anders MOSES MAIMONIDES More nebochim 3 46, brachten jedenfalls den Namen des Götzen mit der Wurzel מער öffnen in Verbindung (vgl. SELDEN, De dis Syris I 5).

צבען 36 2 14 20 24 29 und I Chr 1 38 40: Sohn des Seir. Σεβεγων. Der Name scheint ursprünglich Hyäne bedeutet zu haben, ar. ضبع vgl. neuheb. צבוע (so GESENIUS-BUHL, GUNKEL, HOLZINGER u. a.). Diese Erklärung ist natürlich falsch, wenn alle Γ für ϣ bietenden Umschriften auf „unweigerlich echte Tradition“ zurückgehen. LAGARDE hat deshalb auch diese Namensklärung zurückgewiesen (vgl. S. 199). Aber gerade bei צבען sieht man, warum die Septuaginta σεβεγων schrieben: צבען bedeutet als Appellativum Farbe, es kommt zwar im AT. nicht vor, ist aber im nachbiblischen Sprachgebrauch bezeugt. Naturgemäß umschrieben die Septuaginta die Konsonantengruppe ebenso, wie sie als Appellativum aussprachen. צבע färben ist aber = ar. صبغ.

צער (19 22 30: צוער) 13 10 14 2 8 19 22 23 30 bis : Stadt am toten Meer. 13 10 bieten fast alle Handschriften Ζογορα, 14 2ff. dagegen steht stets Ζηγωρ, wofür bdglpq u w Luc. regelmäßig σιγωρ lesen. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß hier zwei von einander unabhängige

Umschriften desselben Namens vorliegen, von denen σηγωρ die ältere, ζογορα die jüngere ist: ζογορα (ζογορ) kommt sonst nur in der jungen Übersetzung des Jer (48 34, LXX: 31 3 34) vor, setzt vor allem schon den Lautwechsel צ—י voraus, wie er sich auch in dem späten זעיר klein, aus צעיר, zeigt. Die Worte באכה צעיר 13 10 fehlten in der Vorlage der Septuaginta, erst später wurde εως ελθειν εις ζογορα nach dem heb. Text, wo die Worte jedenfalls eine späte Glosse sind, nachgetragen. Übrigens ein Zeichen, in welcher verhältnismäßig früher Zeit man schon den hebräischen und griechischen Text, wenigstens der Thora, zu konformieren begann. Für die Übersetzer der Gen kommt also nur die Form σηγωρ in Betracht. Auf ursprünglicher Tradition oder lebendiger Kenntnis der Aussprache kann die Umschrift σηγωρ kaum beruhen, denn wie die ar. Form زَغَر zeigt, entsprach die Vokalisation des Ortsnamens wohl der Umschrift ζογορα, aber nicht σηγωρ, man müßte denn annehmen, daß sich die Aussprache des Namens im Laufe der Zeiten völlig geändert hat. Ob σηγωρ etwa die Wiedergabe eines anderen Ortsnamens ist (vgl. LAGARDE, Übersicht S. 54, 55: צִיעִר Jos 15 54) oder auf Grund von 19 22, wo צוער (lasen die Septuaginta זעיר) als מצער „Kleinigkeit“ erklärt wird, frei umschrieben ist, hat wenig Bedeutung. Jedenfalls darf σηγωρ im Zusammenhang mit dieser Namensklärung als Beweis dafür gelten, daß die Septuaginta in der Wurzel צעיר klein sein = ar. صغر das غ noch sprachen.

רעו 11 18—21 und I Chr 1 25: Sohn des Peleg. Παγαυ. Eine Tradition ist für die Aussprache dieses nur hier vorkommenden Namens nicht anzunehmen. Die Septuaginta dürften ihn von derselben Wurzel רעה abgeleitet haben, wie den folgenden.

רעואל 36 4 10 13 17 bis : Sohn Esaus. Παγουηλ. Da dieser Name auch außerhalb der Gen häufiger vorkommt, vor allem als Name des Schwiegervaters Mosis, so könnte παγουηλ sehr wohl auf Tradition zurückgehen; daß der Name den Septuaginta geläufig war, zeigt sich auch darin, daß sie für רעואל Num 1 14 7 42 47 10 20 stets παγουηλ schrieben. Ist die Wurzel רעה umgehen, wie ich behauptet habe (vgl. אֶלְרֵעָה, S. 210f.), mit غ anzusetzen, so hindert nichts, den Namen als Freund Gottes (so BAENTSCH zu Ex 2 18), besser vielleicht Gott ist Freund zu deuten. Jedenfalls liegt diese Erklärung näher, als mit GUNKEL (zu Gen 11 8) u. a. auf einen Gott רעו mit غ zu schließen, von dem sonst jede Spur fehlt. Beruht παγουηλ nicht auf Tradition sondern auf freier Umschrift, so bestätigt das γ erst recht die Ansetzung von רעה umgehen mit غ: es gilt dann von רעואל dasselbe, was oben über אֶלְרֵעָה = ελραγα gesagt ist.

רעמח 107 und I Chr 19 (רעמח): Sohn des Kuš. Πεγμα. Eine Tradition ist für diesen Namen ebensowenig anzunehmen, wie für die übrigen Stammesnamen, die nur einmal in der Gen vorkommen. Wenigstens ist nicht zu beweisen, daß das γ richtige Wiedergabe des ף ist, da es bisher noch nicht gelungen ist, den Namen außerhalb der Bibel sicher nachzuweisen. Wenn πεγμα, was kaum zweifelhaft ist, auf freier Umschrift beruht, müssen die Septuaginta an eine Ableitung von der Wurzel תנחל toben, lärmern gedacht haben. Freilich scheint die Gleichsetzung dieser mit ar. رَمَّ widerspenstig sein, III und V auch zürnen, nicht ganz sicher. GESENIUS-BUHL vergleicht auch das assyr. ragamu dröhnen. In der Tat scheint in einzelnen Fällen assyr. g heb. ג zu entsprechen: Ein weiteres Beispiel wäre raggu böse = רע (von רעע), das ich gleichfalls mit ג ansetze (vgl. die Umschrift βαργαα (βαργα) S. 203).

תדעל 1419; König der Gojim. EM, die meisten Minuskeln, Luc 18 lesen Θαργαλ; θαλγαλ (A D d g p) geht entweder auf θαδγαλ (nach massorethischem Text korrigiert) oder gleichfalls auf θαργαλ zurück; λ und ρ wechseln auch sonst. θαργαλ setzt תדעל voraus. Ganz abgesehen von der Gleichsetzung mit einem keilinschriftlichen Tudchul, die immerhin recht zweifelhaft ist, verdient die massorethische Lesart den Vorzug; Mit תדעל wußte ein hebräischer Leser überhaupt nichts anzufangen, תדעל erscheint darum als eine erleichternde Korrektur des fremdartigen Namens. Auf Tradition kann das γ für ף dann nicht beruhen. Bei תדעל mußte jeder Leser an das Nomen תדעלה, Taumel denken, eine Bedeutung, die für den von Abraham besiegten König gewiß vorzüglich paßte. Nur läßt sich nicht beweisen, daß תדעל taumeln mit ג zu sprechen ist. Ist dies aber der Fall, so ist תדעלה ar. رَمَل Schleier von dieser Wurzel zu trennen.

Soweit sich in Anbetracht der Unsicherheit mancher Fälle urteilen läßt, ist folgendes das Resultat der Untersuchung γ für ף bietender Umschriften in der Genesis.

Daß die Septuaginta, d. h. die jüdischen Kreise, aus denen die Übersetzung hervorging, zur Zeit der Abfassung der Genesisübersetzung in einzelnen Namen das ursprüngliche ג noch hörten und sprachen, ist zweifellos. Doch handelt es sich hier nur um einige wenige, häufigere Namen. Ganz sicher gilt mir die Tradition des ursprünglichen ג nur in Umschriften γαζα = עזה und (dem freilich sehr merkwürdigen) αρβογ = ארבע, weil hier eine freie Umschrift, also Deutung des Namens grade auf eine ג-haltige Wurzel geführt haben würde. Ursprüngliches ג ist ferner vielleicht in den Umschriften αγγαι = חגי, χομορρα = חמור, φ-

γωρ = פּוּר (statt פּוּ), und παγουηλ = לוּעַר, doch läßt sich bei diesen Umschriften nicht beweisen, daß sie die authentische Aussprache der Namen wiedergeben, da sie sich auch als frei umschrieben erklären lassen.

Bei allen anderen Namen ist es mir wahrscheinlicher, daß ihre Umschrift nicht auf Tradition oder lebendiger Kenntnis, sondern auf Deutung des Namens beruht. Sicher ist dies der Fall bei ελραγα = פּוּרָא für פּוּרָא, γαιφαρ = פּוּרָא für פּוּרָא, γωλα = לוּעַ und γωλαν = לוּעַ (oder γωλαμ = לוּעַ?) für לוּעַ und לוּעַ, γαιδαδ = פּוּרָא für פּוּרָא und θαραγαλ = לוּרָא für לוּרָא, da diese Umschriften auf Lesarten oder Versehen beruhen, denen gegenüber der massorethische Text die richtigere Form bietet. Hierher gehören ferner ιεγλομ = לוּיָ und σεβεγων = לוּבָב, vielleicht auch γαιβηλ = לוּבָא, wo zwar die Vorlage mit der massor. Lesart übereinstimmt, der Name aber wahrscheinlich ursprünglich mit לוּ, nicht לוּ anzusetzen ist. Auch hier kann das לוּ = לוּ nur auf Deutung beruhen. Bei den übrigen Namen, χοδολλογομορ = לוּדְלוּ, παγαυ = לוּרָא und πεγμα = פּוּרָא ist es nicht unmöglich, daß das לוּ ursprünglich = לוּ ist, doch macht das seltene Vorkommen das Vorhandensein einer Tradition für diese Namen unwahrscheinlich. Ohne Kenntnis der ursprünglichen Aussprache ist schließlich wohl auch σηγωρ = לוּעַ umschrieben, wenn die Septuaginta auch das לוּ richtig durch לוּ wiedergeben.

Für die Kenntnis der Aussprache des לוּ sind diese auf Deutung beruhenden Umschriften die wertvolleren. Die Umschrift des לוּ durch לוּ kann in allen diesen Fällen nur darauf beruhen, daß die Septuaginta in den Wurzeln oder Worten, die sie in den Namen zu erkennen glaubten, das לוּ noch als לוּ kannten und sprachen. Ob dies bei allen Wurzeln der Fall war, die nach Analogie des Arabischen mit לוּ anzusetzen sind, läßt sich schon deshalb nicht beweisen, weil nicht alle Wurzeln in den Namen enthalten sind. Doch fragt es sich, ob in den Umschriften, die nicht לוּ durch לוּ wiedergeben, sich Spuren dafür nachweisen lassen, daß die Septuaginta in manchen, früher לוּ-haltigen Wurzeln das לוּ nicht mehr sprachen. Ich werde daher im nächsten Teil auf die nicht לוּ durch לוּ wiedergebenden Umschriften eingehen.

Nachwort. Nachdem der vorliegende Teil der Arbeit schon abgeschlossen und in Druck gegeben war, kam mir eine Abhandlung „Über die Existenz des לוּ im Hebräischen“ von RUD. RŮŽIČKA (ZA Bd. 21, S. 293—340) zu Gesicht, die im schärfsten Widerspruch zu den von mir entwickelten Resultaten steht. Der Verfasser schließt aus der Tatsache, daß das לוּ nicht überall, wo es ar. לוּ entspricht, mit לוּ umschrieben wird

und sich das γ andererseits in Namen findet, wo der entsprechende arabische Stamm ε zeigt, daß es ein $\dot{\varepsilon}$ im Hebräischen nicht gab (S. 302). Man müßte nämlich sonst annehmen, daß ε und $\dot{\varepsilon}$ im Hebräischen anders verteilt waren, als im Arabischen, d. h. einer Hypothese eine andere ebenso unsichere hinzufügen. Dieser Schluß beruht auf einer ähnlich falschen Wertung der Umschriften der Septuaginta, wie die Argumentation LAGARDES, nur daß der Verfasser sich der Septuaginta und ihren Lesarten gegenüber eine seltene Unbefangenheit bewahrt hat.¹ So sehr daher auch Einzelheiten Widerspruch herausfordern, neben vielen anderen z. B., daß in $\text{Ἡλ} = \text{יֵל}$, $\text{ῶς} = \text{וֹשׁ}$ u. a. der Spir. asper eine ursprüngliche Umschrift des ʃ darstellt (S. 316, vgl. dazu ZORELL, ZKTh, 1900, S. 734ff.) oder daß im Anlaut ʃ zuweilen durch t , α oder ε wiedergegeben wird (S. 317f.): es handelt sich hier jedoch durchweg um abweichende hebräische Lesarten oder Fehler in der Septuaginta, — so machen doch die von mir gegen LAGARDE vertretenen Grundsätze und ihre Ausführung hier eine Polemik überflüssig. Versteht man die Umschriften der Septuaginta richtig, so bestätigen sie durchaus, daß das $\dot{\varepsilon}$ ursprünglich genau in denselben Wurzeln im Hebräischen vorhanden war, in denen wir es auch im Arabischen finden. Einige Schwierigkeiten bleiben, aber darum ist man nicht zu der Annahme genötigt, daß das γ die Aussprache des ursprünglichen ε wiedergibt. Denn abgesehen davon, daß die Artikulation des ε schlechterdings keine Ähnlichkeit mit der des γ hat, bleibt bei dieser Annahme unerklärlich, warum sich diese ursprüngliche Aussprache des ʃ in so wenigen und dazu noch seltenen Namen erhalten hat, während es in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle nur vokalisiert (?) oder gar nicht wiedergegeben wird.

Findet sich aber — bei richtigem Verständnis — das γ in der Regel da, wo nach Analogie des Arabischen ein $\dot{\varepsilon}$ zu erwarten ist, so ist man gewiß zu dem Schluß berechtigt, daß es auch im Hebräischen eine härtere, dem $\dot{\varepsilon}$ entsprechende Aussprache des ʃ gab. Die Behauptung, daß der Übergang von $\dot{\varepsilon}$ zu ε lautphysiologisch unmöglich sei (S. 304ff.), fällt damit von selbst hin, ist jedenfalls nicht gegen die Existenz des $\dot{\varepsilon}$ im Hebräischen beweisend. Im Einzelnen wäre auch hierüber Vieles zu sagen, doch scheinen mir die physiologischen Vorfragen überhaupt noch viel zu schwierig und ungeklärt, als daß man beurteilen kann, was lautphysiologisch möglich oder nicht, was ursemitisch oder sekundär ist.

¹ Zu Grunde gelegt ist TISCHENDORFS für kritische Zwecke durchaus unzureichendes *Vetus testamentum graece*.

Hat J. G. EICHHORN die Conjectures von J. J. ASTRUC gekannt, als er 1779 seine Abhandlung über „Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut“ veröffentlichte?

Von Martin Siemens.

Im Jahre 1779 gab JOHANN G. EICHHORN im fünften Bande seines Repertoriums für „Biblische und Morgenländische Literatur“ einen Aufsatz über „Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut“ 1. B. Mose VI. VII. VIII. IX. heraus. In dieser Arbeit lieferte er eine ausführliche Quellenscheidung des Sintflutberichtes.

Er nennt seine Untersuchung den ersten Versuch, zwei Quellen, „die nun schon seit Jahrtausenden zusammenfließen“, auseinander zu leiten. Er sagt ganz bestimmt, daß er sich an keinen Schriftsteller der älteren oder neueren Zeit aus dem Gedächtnis erinnere, der in Mose Erzählungen, aus zwei Quellen zusammengesetzt, bemerkt habe. Er bestreitet damit, außer anderen quellenkritischen Arbeiten über die Genesis vor allem das eingehende Werk Conjectures von J. J. ASTRUC aus „dem Gedächtnis“ (!) zu kennen, das sechsundzwanzig Jahre vorher erschienen war.

Es läßt sich nun aber zeigen, daß EICHHORN einige Monate vor dieser Abhandlung sich außer mit ASTRUC noch mit der Arbeit von JERUSALEM („Briefe über die Mosaischen Schriften und Philosophie“, 1772) bekannt zeigt, in der auch, wenn zwar wenig ausführlich, von der Quellenscheidung der Genesis gehandelt wird.

Noch im Jahre 1779 hatte der vierte Band des Repertoriums einen Aufsatz über „die Urgeschichte“ gebracht, der anonym erschien. Aber es stellte sich später heraus, daß sein Verfasser kein anderer als EICHHORN war. In der „Allgemeinen Bibliothek der Biblischen Literatur“ B. II. St. IV, S. 711 bekannte er sich nicht nur selbst dazu, sondern er teilte auch mit, daß er die Arbeit schon 1775 niedergeschrieben habe.

In dieser Arbeit über die Urgeschichte schrieb nun EICHHORN: „ASTRUC und JERUSALEM haben schon vermutet, daß Moses bei Abfassung seines ersten Buches uralter Denkmäler sich bedient haben möchte.“ *Diese seien vielleicht durch Noah aus der antediluvischen Welt in die*

neue diesseits der Flut getragen worden. Je tiefer er sich in den Geist und die Ökonomie der ersten Kapitel hineinstudiert habe, desto mehr Beweise habe er für diese Vermutung gefunden.

Ferner begann EICHHORN im Jahre 1780 mit der Herausgabe seiner Einleitung ins Alte Testament, 1780—83. Im zweiten Bande dieses Werkes zeigt er seine Kenntniss von allen wichtigsten Quellenuntersuchungen von CLERICUS bis JERUSALEM. Er zählt sie nacheinander auf: CLERICUS, de scriptore Pentateuchi; R. SIMON, *histoire critique du V. T. lib. I*; FLEURY, *moeurs des Israelites*; LE FRANÇOIS, *preuves de la religion chrétienne*. Sehr genau unterrichtet ist er jetzt auch über ASTRUC, „den berühmten französischen Arzt“, der die ganze Genesis in einzelne Fragmente zerlegt habe. Außer JERUSALEM nennt er noch die *dissertatio qua disquiritur unde Moses res in libro Geneseos descriptas didicerit*, die er JO. JAC. SCHULTENS zuschreibt. Nebenbei mag bemerkt werden, daß diese *dissertatio* wohl praeside Jo. Jacobo Schultens vorgelegt ist, aber der Autor PETRUS BROUWER ist. (Cf. *Belgii Litterati opuscula hist. phil. theol. edidit JO. OELRICHS, tomus primus, p. 245*). Zwar ist der zweite Band der Einleitung, der diese Angaben enthält, erst 1781 erschienen. Aber es ist von vornherein wahrscheinlich, daß EICHHORN die Vorarbeiten zu diesem umfassenden Werke schon in den Jahren vorher wenigstens zum Teil fertig hatte. Daß dies speziell für die Genesis zutrifft, zeigen die früheren Erörterungen über die Urgeschichte und die Sintflut in seinem Repertorium, auf die er sich in seiner Einleitung ausdrücklich bezieht. Endlich war EICHHORN ein Schüler von MICHAELIS, be dem er 1770—74 in Göttingen Vorlesungen über das Alte Testament hörte. Dieser, mit ASTRUC genau bekannt (cf. die Anzeige der Conjectures in den „Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen“ 1754 und in demselben Jahre in den „relationes de libris novis“) wird auch in seinen Vorlesungen ASTRUC erwähnt haben.

ED. BÖHMER vertritt in HERZOG-PLITT's Real-Enzyklopädie 1878 den Satz (Artikel J. J. ASTRUC auch in der 3. Aufl. unverändert), daß EICHHORN die Conjectures vielleicht nur aus dem Buche von JERUSALEM (cf. oben) gekannt habe. Aber diese Ehrenrettung EICHHORNS ist schwerlich haltbar.

Zunächst ist sicher, daß EICHHORN wenigstens den Verfasseramen der noch bei JERUSALEM anonym zitierten Conjectures von anderer Seite erfahren haben muß. Aber wie will man es verstehen, daß JERUSALEM über die Methode von ASTRUC urteilt, er habe so gearbeitet, daß seine Behauptungen von „allen Seiten so unbegründet und läppisch“ seien, daß man schon denken müsse, der Verfasser habe von älteren Nachrichten

wohl einmal etwas gehört, aber es nicht recht anzuwenden gewußt und dann andererseits EICHHORN sagt: „Keiner von allen ist mit seinem Blick so tief in diese Materie eingedrungen wie ASTRUC.“ Nur im Vorbeigehn sei darauf hingewiesen, daß man bei dieser Annahme ferner zugeben müßte, daß MICHAELIS in seinen Vorlesungen nichts über die Conjectures gesagt habe.

Daher meint schon ED. BÖHMER auch das zugeben zu müssen, daß EICHHORN vielleicht die Rezension von MICHAELIS (cf. oben) gekannt habe. Diese Ansicht hat WESTPHAL in dem Buche „les sources du Pentateuque“ I. 1888 ebenfalls vertreten. Beide legen den Ton darauf, daß EICHHORN bemerke: „Niemand hat bisher zwei ineinander oder nebeneinander geordnete Denkmäler abgesondert und jedes für sich als eigenes Ganzes hingestellt“, und daß in der Rezension von MICHAELIS fälschlich Gen 7 1–19 und 7 23 aus der ASTRUCschen Quelle B hergeleitet sei. Aber diese Differenz ist so gering, daß sie ernstlich nicht in Anschlag zu bringen ist. Auch in der Rezension sind die „beiden Denkmäler“ ganz deutlich „jedes für sich als Ganzes“ dargestellt.

Aber auch abgesehen hiervon ist die Hypothese von BÖHMER und WESTPHAL nicht ohne Bedenken.

Zunächst müßte MICHAELIS wieder in seinen Vorlesungen ASTRUC nicht erwähnt haben.

Ferner kennt die Rezension den Verfasser der Conjectures noch nicht. EICHHORN erwähnt ihn im Repertorium und auch in der Einleitung ist er mit dem „berühmten französischen Arzte“ bekannt.

Auch das günstige Urteil EICHHORNS über ASTRUC in der Einleitung bereitet bei dieser Annahme Schwierigkeiten. MICHAELIS glaubt nämlich, daß der Schreiber der Conjectures in der gelehrten Welt wenigstens fünfundzwanzig Jahre zu weit zurück sei und zu der Hauptsache, die er behandeln wolle, gar nicht hinreichend geschickt genug sei, außerdem nichts wisse von den Quellen, daraus Moses geschöpft habe, was andere längst vor ihm gewußt und geschrieben hätten (Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen 1754).

Vergleicht man die Conjectures mit der Arbeit von EICHHORN, so ergibt sich, daß MICHEL NICOLAS in seinen „Etudes critiques sur la Bible“ I. 1866 richtig geurteilt hat: „EICHHORN adopta le système d'ASTRUC (hier fehlen allerdings die Beweisgründe) et lui donna une forme plus scientifique et en même temps un plus grand degré de précision.“ Diese Selbständigkeit dem Vorgänger gegenüber darf uns aber bei einem so großen Fachgelehrten wie EICHHORN nicht wundern. Die Art der Benutzung kann das obige Resultat eher stützen als erschüttern.

Zu NESTLE's Miscellen S. 150 f.

I.

Der 25. März im Kalender der Kirche entspricht offenbar dem jüdischen 1. Nisan. An diesem Tage, falls er auf den Sabbat fiel, oder am ersten Sabbat des Monats Nisan wurde in einem dreijährigen Cyklus die Thora in den Synagogen vorzulesen begonnen (s. *Jewish Quarterly Review* V 434ff.). Dementsprechend haben die Lektionare der Kirche vom 25. März Gen 1 in täglichen Absätzen vorgeschrieben. Die fortlaufenden Lektionen der Synagoge wurden an den Festtagen unterbrochen und es wurde ein passender Festabschnitt gelesen (*Mišnâ Megillâ* III 5). So wurde am Pfingstfeste, nach der genannten *Mišnâ* Dn 169, nach einer andern, gleichfalls tannaitischen Nachricht aus dem 2. Jahrhundert in der *Baraitha* in b. *Megillâ* 31a dagegen Ex 19 gelesen, weil bereits damals das Pfingstfest als das Fest der Offenbarung galt. Nun fällt in einem Jahre, in dem der 1. Nisan der 25. März ist, der 6. Sivan, Pfingsten, auf den 27. Mai; ist aber der 25. März der Sonntag oder Montag der Woche, in deren Mitte der 1. Nisan fällt, so ist der nächste Sonnabend oder Sonntag vor Pfingsten der 31. Mai, wie ihn der von Prof. NESTLE angeführte Kirchenkalender hat.

London.

Dr. A. BÜCHLER.

II.

Akzent vor Maqqeph. Die Regel bei GESENIUS-KAUTZSCH besteht zu Recht; denn einerseits ist die Lesart bei KITTEL falsch, obwohl sie der *Biblia rabb.* entnommen ist¹, andererseits ist das Zeichen vor dem Maqqeph in Gen 222 (oder 2133 135 2453 1717 und an vielen a. Stellen) kein Akzent im Sinne der angezogenen Regel, sondern eine Variation der gewöhnlichen Form für *Metheg*, die in ganz bestimmten Fällen als Bezeichnung für den Nebenton vor *Zaqeph qaton* zur Anwendung gelangt, analog etwa der *Majla* vor *Soph pasuq* und *Athnach*.

¹ Die Miscellen von NESTLE und BARTH in den beiden ersten Heften dieses Jahrgangs (S. 69 und 148) haben gezeigt, daß die *Bibl. rabb.* nicht von groben Druckfehlern frei ist.

² Freilich ist diese Form (gleich der des *Tiphcha*) älter, als die jetzt gebräuchliche.

Hamburg.

J. KATZENSTEIN.

Miscellen.

Von Eb. Nestle.

I. Zum Text der Königsbücher in der vorlutherischen deutschen Bibel.

1) II Reg (Sam) 5 6. Hinter „sprach man zu David“ v. 6 hat SABATIER MS. Germ. n. II die Glosse:

Tanta est, inquiunt, civitas, ut a debilibus arcearis: ad quos David respondit: Facite, inquiens, et ego jubeam ut parva sublimia tangant, et exeat inde proverbium.

SABATIER bemerkt dazu:

„Hoc additamentum exhibet solus ille Ms *in inferiori margine*, nempe post haec Vulgatae verba: dictumque est David ab eis: verum abest totum ab Hebraico textu, sicut a Vulgata, nec enim legitur apud LXX“.

HOLMES-PARSONS zitierte die Stelle aus SABATIER.

Damit vergleiche man nun die vorlutherische deutsche Bibel in ihren drei ersten Drucken:

Vnd dornach sprachen von in zu Daud: Wie michel bist du stat du do wirst bezwungen von den krenckern. Zu disem antwurt Daud vnd sprach. Tut das ich gebeut das die lutzeln ruren die hohen. Dvonget aus ein sprichwort.

Mit andern Worten: was man bisher aus einer einzigen lateinischen Handschrift als Randnote kannte, muß in der Vorlage dieser Übersetzung mit Quanta es statt Tanta est als ersten Worten im Text gestanden haben.

2) 6 14: Wenn die, welche die Lade trugen, 6 Schritt gegangen waren, so opfferten sy ein oxsen ein schaff vnd ein wider: „vnd Daud derschlug geweffent in den orgeln: vnd sprang vorm herrn mit ganzen krefft“.

Von diesem Wortlaut der ersten deutschen Bibel nach den 3 ersten Drucken läßt W „ein schaff“ und WZ—Oa „geweffent“ weg. Den Italazusatz haben aber auch diese Zeugen. Man vgl. über ihn SABATIER.

Wie im NT, so hat auch im A diese deutsche Übersetzung uns noch allerlei Itala-Reste gerettet!

3) 8 13: „het gevangen syria im tal der felber (W des salczes) und het geschlagen XVIII tausend vnd in gebelem (W gebelan, Z-Oa+bey) XXIII. tausent.“

Das auch von ZAINER nicht geänderte „der felber“ setzt die Lesart *salignarum* statt *salinarum* voraus; die 23000 Erschlagenen von Gebelem sind mir bis jetzt nur aus *corb* 3 (von zweiter Hand) und *germ* 9 bei SABATIER bekannt. Wieder eine wichtige Italaesart!

4) 21 19: „an dem schlüge adeodatus der fune saltus des bethlehemiter goliath getheum der ramwircker“.

So die ersten Drucke.

Für „saltus — ramwircker“ setzten die Drucke von ZAINER ab: „des walds von dem geschlecht befelleel der bethlehemiter. goliath getheum“.

Die Handschrift von Wolfenbüttel hat:

„flug der uon got gegeben der fun des waldez. des geuerbt maniger hant weize der bethlehemiter Goliath etheum“.

VERCELLONE führt eine notula aus cod. M an:

hoc satis exponit Hieronymus (III, 782) de David, qui dicitur Adeodatus, quia a Deo electus est in regnum, filius Saltus, quia de pascuis electus; polymitarius quia de gente Beseleel; Bethlehemita quia descendit de Ruth.

Aber eine Vulgatahandschrift, welche „de gente Beseleel“ im Text hatte, kennt er nicht. Welche Ausgabe oder Handschrift mag ZAINER benützt haben? Übrigens ist in Ex 35 35 36 35 38 23 nicht Bezaeel, sondern sein Genosse Oholiab der „polymitarius“. 2 Reg 23 24 und 1 Par 11 26 behält HIERONYMUS die hebräischen Namen des Elhanan b. Jareth bei; hier und 1 Par 20 5 übersetzt er sie, um die Gleichsetzung mit David zu ermöglichen. Die Übersetzung ist aber gut; denn Namen wie Elhanan, Johanan bedeuten nicht, wie man gewöhnlich erklärt, Gott ist gnädig, sondern Gott hat geschenkt, eben den Sohn. Daß in Adeodatus filius saltus eine boshafte Anspielung auf den Sohn AUGUSTINS stecke, wird man selbst dem HIERONYMUS nicht zutrauen dürfen.

5) 24 9: Diese Stelle über Davids Volkszählung lautet in den ersten Drucken der vorlutherischen deutschen Bibel:

Vnd es wurden funden von ifrahel ·LXXX· tauent starcker mann die do aufzugen das waffen: vnd von iuda ·L· tauent der streyter. Oder etlich bücher halhten tauent der tauend ·vnd hundert tauent der mann: die do auffurten das waffen. Wann von iuda ·CCC· w

·LXX· taufent der streyter. Wann leui vnd beniamin zalt er nit dorumb das sy allein nachuolgten dem gebot des kunigs.

Der Zusatz: „Oder . . . kunigs“ fehlt in sämtlichen späteren Drucken von KOBURGER ab (1487) und ist in der Handschrift von Wolfenbüttel am Rande eingeklammert mit der Bemerkung: *vacat*. Textkritisch ist dieser Zusatz höchst lehrreich. Denn er ist leihweise entnommen aus 1 Par 21 6, wo es heißt:

Nam Levi et Benjamin non numeravit, quia Ioab invitus exsequeretur regis imperium.

Der Codex Amiatinus läßt Joab weg, so ist nur noch die Frage wie das „sy allein nachvolgten“ mit dem „invitus exsequeretur“ auszugleichen. „nachfolgten“ ist natürlich „(ex)sequerentur“, aber „sie allein“ = *invitus* = *unici*? Und dann: wo ist eine lateinische Handschrift, welche in 2 Reg 24 9 diesen Zusatz aus 1 Par hat? Denn daß er vom deutschen Übersetzer herrühre, ist durchaus unwahrscheinlich. VERCELLONE hat zur Stelle 1 1/2 Spalten Apparat; aber von letzterem Zusatz keine Silbe.

Es ist dringend zu wünschen, daß die päpstliche Vulgata-Kommission auch die mittelalterlichen Übersetzungen in die Landessprachen berücksichtige.

2. Agag und Samuel in den Sprüchen des Bileam.

Wie viel ist über Num 24 23f. in letzter Zeit geschrieben worden, und wie gehen die Ansichten auseinander!

HOMMEL sieht darin Sprüche aus dem 13. Jahrhundert vor Christus über Schakale, die von Links, und Wildkatzen, die von Chittim kommen; andere denken an Alexander den Großen (1 Makk 1 1), wieder andere an Popilius Laenas im Jahr 168 v. Chr. (Dan 11 30); v. GALL sogar an Pompejus im Jahr 64 v. Chr. Die Deutung auf die Römer ist alt; schon die Peschito braucht hier, und nur hier im AT, das Wort *legiones*, und HIERONYMUS übersetzt: *venient in trifieribus de Italia*. BAENTSCH meint, eine so späte Ansetzung wie die v. GALLS, sei „nicht nötig“; ich denke, v. GALL wird sie selbst nicht mehr aufrecht erhalten. Er hat ja selbst schon an Septuaginta und Samaritaner erinnert. Jeremia (48 45) zitiert v. 17, Micha (6 5) kennt die Bileamperikope; selbstverständlich wissen wir nicht, ob genau so, wie wir sie in unserem heutigen Text lesen; wir können ihn aus Jeremia sogar verbessern; aber die Hauptsache: ihr Inhalt weist auf viel ältere Zeit, in die Zeit Samuels, Sauls und Davids.

Schon in v. 7 wird vorausgesagt, daß Israels König mächtiger als Agag wird; die Änderungen in Og und Gog sind durchaus unnötig.

In v. 23 kommt ein Spruch über Amaleq, dessen Ende geweiagt wird; dann — nach einem Spruch über die Keniter — ein weiterer Spruch, der in unserem hebräischen Text keine nähere Einführung hat, in der LXX aber mit *kol idōv tōv 'Oγ* eingeleitet ist, was nicht eine durchaus willkürliche Ergänzung, da der Spruch mit Og gar nichts zu tun habe (BAENTSCH), sondern wie in v. 7 Verderbnis aus Agag ist, von welchem König der Spruch aufs klarste handelt:

„Wer kann leben vor Samuel!“

Auch bei KITTEL ist angeführt, daß der Kodex von Jericho und Edd *לפניו* als ein Wort schreiben, und bei GINSBURG, daß dies in dem ersten und dritten Druck der hebr. Bibel (Soncino 1488, Brescia 1494; aus letzterem übersetzte Luther) der Fall sei. *לפניו* als „vor Samuel“ zu lesen, ist doch wahrhaftig näher liegend, als das verzweifelte *לפניו* „nachdem ihn Gott gesetzt hat“.

Dann aber die nächste Zeile: *יד* übersetzt man „von Kittim her“, was gegen allen Sprachgebrauch ist; man sehe BROWN-DRIVER-BRIGGS bei *יד* unter 5 g, wo diese Stelle freilich ebenso mit Stillschweigen übergegangen ist, wie in unseren Kommentaren.

Man beachte weiter: unser ältester Zeuge G hat statt *וַיִּצַח* ἐξελεύσεται. Ähnlich der Samaritaner. Ohne dies zu wissen, müßte man nach dem Parallelismus im ersten Wort ein Verbum im Imperfekt, beim zweiten eine Person erwarten. Man sehe:

מי יחיה משמואל

וַיִּצַח מִדִּכְתִּים

„Wer lebt vor Samuel, und (wer) geht aus“ — ziehen wir einmal das *יד* von *כִּתִּים* hinüber zu *יד*; dann heißt es — „von deiner Gewalt heil“? Ich behaupte nicht, daß dies die verba ipsissima des Spruches seien; es könnte statt *יד* auch *ידך* und *הם* oder ähnlich statt *כִּתִּים* geheißen haben. Ich behaupte nur, daß „Flotte“ wie „Kittim“ nicht in den Zusammenhang und nicht in den Sprachgebrauch passen, und daß dieser letzte Spruch wie der Hauptspruch, der nach dem Aufbau des Ganzen v. 15—18 ist, sich besser aus der Zeit des Samuel-Saul-David als aus der des Alexander, Popilius Laenas oder Pompejus erkläre.

3. Num 23 19.

Unsere Kommentare versäumen, darauf hinzuweisen, daß G die beiden Zeitwörter in diesem Vers passivisch genommen hat, διαπραβήναι und

ἀπειληθῆναι, suspenditur, minas patitur. Gott läßt sich nicht belügen, noch durch Drohungen einschüchtern. Eine wunderschöne Parallele dazu bei HERODOT 8 140, als die Athener beim Herannahen des Xerxes mit dem ersten Spruch der Pythia unzufrieden, eine zweite Gesandtschaft schicken und den Gott bitten χρῆσον ἡμῖν ἀμεινόν τι περὶ τῆς πατρίδος und dabei drohen, ἢ οὐ τοι ἄπιμεν ἐκ τοῦ ἀδύτου, ἀλλ' αὐτοῦ τῇδε μενέομεν ἔστ' ἂν καὶ τελευτήσωμεν. Auch der zweite Spruch der Pythia, der beginnt οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξίλάσασθαι mag mit diesem zweiten des Bileam verglichen werden, reicht aber an ihn nicht heran.

4. Noch einmal Dtn 26 17 18.

Zu dieser Stelle und meiner Bemerkung darüber (S. 149) schreibt mir I. LÖW in Szegedin, daß nur die Erklärung richtig sei, die LEOP. LÖW, Gesammelte Schriften III, 277 gibt: וְנָשָׂה heißt verloben. Die Trauung, welche der Vollziehung der Leviratsehe vorausgeht: וְנָשָׂה (eine Reihe! tannaitischer Stellen a. a. O.). Vgl. וְנָשָׂה הָיָה לְךָ Gen. 1. 177 ed. THEODOR p. 158. MANDELKERN, Konkordanz s. v. hat diese Erklärung aufgenommen: „Dem Ewigen . . . hast du dich heute verlobt . . . und der Ewige hat dich verlobt [so! sich dir verlobt?], daß du das Volk seines Eigentums seiest“. Die Sprache der Mischna sei als testis linguae nicht zu verachten.

So diese Zuschrift, die namentlich mit der letzten Bemerkung einen Punkt berührt, der einmal in umfassender Weise untersucht werden müßte, wiefern die Sprache der Mischna wirklich lebendem Gebrauch folgt, und wie weit sie biblische Elemente verwendet. In letzterem Fall kann sie von ihnen auch falschen Gebrauch machen. Ein solcher falscher Gebrauch liegt, fürchte ich, hier vor.

Der Gedanke der Verlobung ist ja sehr schön, und die Stelle würde durch ihn noch wichtiger; vgl. Hos 2 21 22; aber daß das in der Zeit des Deuteronomiums durch וְנָשָׂה als Hiphil von נָשָׂה ausgedrückt werden konnte, bin ich trotz Mischna noch nicht überzeugt. Und daß in alter Zeit dasselbe Zeitwort von Braut und Bräutigam gebraucht werden konnte, müßte auch erst nachgewiesen werden. MANDELKERNS (oder LÖWs?) Hinweis auf das deutsche „Versprechen = Verloben“ und auf das Russische dürfte nicht viel beweisen.

Bei dieser Untersuchung wäre auch das Syrische beizuziehen. Spät-syrische Dichter brauchen mit Vorliebe seltene Ausdrücke aus der Bibel in einem traditionellen Sinn, der manchmal sicher nicht richtig ist.

Aus dem Hebräischen möchte ich als Beispiel dieser Art חֲצִיר anführen. Zu Num 115 bemerkt BAENTSCH, חֲצִיר bedeute hier „Lauch, Porree“, s. LÖW, no. 169. Ebenso BROWN-DRIVER-BRIGGS spec. of leeks (as still sometimes in Aram., v. LÖW pp. 226. 228) etc. Nun lese ich in der „Bibliographie der deutschen Literaturzeitung“ No. 19, daß in der Revue Biblique Internationale vom Avr. 08 ein Aufsatz stehe „E LEVESQUE, חֲצִיר ou חֲצִים Nu XI“¹. Ich habe den Aufsatz noch nicht gesehen, kenne auch חֲצִים und seine Ableitung zurzeit nicht², zweifle aber keinen Augenblick, daß neben den 4 andern Pluralen auch in חֲצִיר ein Plural stecken werde. Wenn also חֲצִיר als Lauch vorkommt, was ich zu bezweifeln keinen Grund habe, so kann ich darin nur eine (falsche) Anwendung und Nachwirkung von Num 115, nicht eine (bestätigende) Parallele zu diesem Sprachgebrauch sehen. (Übrigens sind LÖWs Belege weder zahlreich, noch völlig sicher; s. JASTROW s. v. חֲצִיר, נֶבֶע. Daß CLERMONT-GANNEAU in חֲצִיר die συμμαχία von HERODOT 2 125 fand, will ich daneben beiläufig anführen.

In jeder Sprache braucht man eine Menge Ausdrücke, die nur durch ihren oft recht zufälligen Ursprung erklärlich sind, für die Richtigkeit oder Etymologie des ursprünglichen Gebrauchs aber nichts beweisen. Namentlich bei dem kanonischen Ansehen der Schrift im späteren Judentum ist hier diese Erscheinung doppelt begreiflich, daher doppelte Vorsicht geboten.

5. Die Waffe des Samgar (Jdc 3 31).

Als Beleg der „empfindlichen Lücke in unsern hebr. Wörterbüchern“ (S. 151) nenne ich die Waffe des Samgar.

מִלְמַד ist Hapaxlegomenon; alle Wörterbücher geben einfach „Ochsenstachel“; seit wann? mit welchem Recht?

Die echte Septuaginta hilft nichts; ihr ἐκτός ist — מַלְכָּד; die durch Codex B vertretene und THEODOTION haben ἀροτρούς. In den griechischen Wörterbüchern (PASSOW, Thesaurus) ist das wieder Hapaxlegomenon; was es aber ist, ergibt eine Vergleichung von בֹּרֶכָה דִּקְקָנָה bei BARHEBRAÛS (s. FIELD) mit der Beschreibung des קֶקְנָה durch BAR ALI im Thesaurus Syriacus (3611): „das Holz des Pflugs, an dessen unterem Ende das eiserne Messer ist, welches (Holz) aus 3 Hölzern zusammengesetzt ist, deren oberstes — vokalisiere דַּעֲלִידוֹן statt דַּעֲלִידוֹן — mit gleichem Namen קֶקְנָה genannt wird, das zweite בֹּרֶכָה usw.“, und zeigt

¹ LEVESQUE fordert die Lesung חֲצִים, das er mit äg.-kopt. hedji — Lolch zusammenstellt. — K. M.

jedem die Abbildung des arabischen Pflugs bei SCHUMACHER (ZDPV 12 156; daraus bei BENZINGER, Heb. Archäol. 208, wo die Bezifferung der einzelnen Teile stehen blieb, ihre Benennungen weglassen; HASTINGS, Dictionary of the Bible 149 verkleinert): 3) el-buruk, der Grindel oder Pflugbaum. Vollends wenn der Grindel schon durch die „Deichsel“ (Nr. 6 bei SCHUMACHER) zu 2 m 50 verlängert ist, wäre er eine recht kräftige Waffe zum Dreinschlagen.

SYMMACHUS hat ἐχέτλη, also wieder ein Stück des Pflugs; der „Sterz“, Nr. 2 in SCHUMACHERS Abbildung.

HIERONYMUS: vomer, die Pflugschar (Nr. 7 bei SCHUMACHER).

Das Targum wahrscheinlich auch so. DALMAN gibt allerdings für פֶּרֶשָׁא nur die Bedeutung „Ochsenstachel“; aber an der zweiten Stelle, wo das Wort sich findet (I Sam 13 20), gibt ihm JASTROW die Bedeutung „Pflugschar“. Das Wort muß also erst untersucht werden.

AQUILA: διδακτήρ. Was er sich dabei dachte, weiß ich nicht. Die Bedeutung „Ochsenstachel“, die unsre Wörterbücher jetzt einzig und allein aufführen, hat nur der Syrer מִסָּפָה (s. SCHUMACHER a. a. O. S. 169f.). Auch der hebräische Sirach, der תומך מלמד 38 25 hat, braucht das Wort wohl wie SYMMACHUS; denn im Griechischen heißt es

τί σοφισθήσεται ὁ κρατῶν ἀρότρου
καὶ καυχώμενος ἐν δόρατι κέντρου.

Im Syrischen אחד הרבא דפרנא.

Den Pflug hält man mit der Linken am Sterz (arab. dakar, nach SCHUMACHER so genannt, weil er den Grindel durchdringt, S. 158). Für den Ochsenstachel ἐν δόρατι κέντρου hat der heb. Sirach בחנית מהעיר, dessen zweiter Bestandteil dahingestellt sein mag.

Kurz zusammengefaßt würde der Artikel ungefähr lauten: „מלמד (abs. malmēd, oder malmād?); Sir 38 25 תומך מ = ὁ κρατῶν ἀρότρου; G^B, Θ ἀροτρόπους [= el buruk, SCHUMACHER, ZDPV 12 156], Σ' ἐχέτλη, A' διδακτήρ, ㊦ פרשא (I S 13 20), H vomer; S מִסָּפָה [= Ochsenstachel]. Nach Kelaim 9 6 ist דרבן die eiserne Spitze des מלמד“.

Noch merke ich an, daß mir auch דרבן recht zweifelhaft ist; man könnte eine Form der Wurzel דבר vermuten; weiter, daß für ἀροτρόπους auch SUIDAS unter Αὐδωδ (nicht Αὐδωδ, wie der Thesaurus angibt) zu vergleichen ist.

6. Zu I (3) Reg 18 27.

Band 23, 339 teilte ich einige Betrachtungen zu dieser Stelle, namentlich zu dem Wort שֵׁן mit, die mit der Bemerkung schloßen: „Die in

neuerer Zeit beliebt gewordene Übersetzung ‚er ist beiseite gegangen‘ hat, soweit ich sehe, weder in der Tradition noch in der Etymologie einen Anhaltspunkt. Sie ist zwar auch in die englische Revised Version aufgenommen worden, dürfte aber aufzugeben sein.“

Diese Auffassung ist doch schon älter, als ich glaubte; sie meint auch schon HIERONYMUS, wenn er übersetzte: in diversorio est. Zwar bedeutet das Wort gewöhnlich Herberge; es findet sich bei ihm noch Gen 42 27 43 21 Ex 4 24 Jdc 18 3 Jer 9 2 Lk 2 7 22 11 und ist in der vorlutherischen deutschen Bibel mit Gasthaus, Schupf, Mushaus, Eßlaube, Kaufhaus wiedergegeben. Aber hier: oder er ist an einer heimlichen Stz, woraus ZAINER machte: in dem heimlichen gemach, und Ex 4 24: do er was an eim heimlichen wege. Diese Vorstellung war dem Drucker oder Korrektor der ersten Schönspergerschen Ausgabe (Augsburg 1487) so anstößig, daß er aus dem heymlichen ein himmlisches Gemach machte: oder er ist in dem hymmelischen gemach. Ein heitereres Beispiel für Konjekturen und Korrekturen wird sich nicht finden lassen, und schon darum ist die Stelle erwähnenswert; dann als Beitrag zur lateinischen Lexikographie, und zur exegetischen Tradition.

7. Nicht nachgewiesene Bibelzitate.

Unter dieser Aufschrift habe ich Bd. 24 137 316 27 299 eine Anzahl Zitate behandelt, die mir gelegentlich aufstießen und von mir oder andern in der Bibel nicht gefunden werden konnten. Ich wußte nicht, daß eine ähnliche Arbeit schon früher einmal ausgeführt wurde. In der lateinischen Bibelkonkordanz des PHALESIUS (Antwerpen 1642 fol.; s. PRE³ 10700 Z. 25, in welcher Linie, beiläufig bemerkt, die Jahreszahl „1721(?)“ in „1731“ zu verwandeln ist,) steht in der Praeambula ein Abschnitt:

Observanda pro verbis sententiisque quae in Concordantiarum

Libro frustra quaerentur.

Er beginnt folgendermaßen:

Quia autem et in hunc usum Concordantiarum servit Volumen, ut, quae in veterum Patrum aliorumque libris sine ullâ citatione producuntur sententiae, earum indicio, quibus locis scriptae sint, possint reperiri; notandam hic eos non semper secutos Vulgatam translationem, sed plerumque LXX interpretum, ut videre est in Patribus Graecis, atque in Latinis, Tertulliano, Cypriano, ut peculiaribus indicibus ostendit Pamelius. Cassianus quoque, quamvis Vulgatâ editione ferè uteretur, loca tamen quaedam, sed praecipuè ex Proverbiis, secundum LXX interpretationem citat; quae

rum elenchum exhibet Petrus Ciaconius. Ambrosius item aliique hac editione non raro utuntur. Quae autem ex eâ frequenter producuntur testimonia, frustra in his Concordantiis quaeret studiosus Lector: quod praemonendum duximus, ne imperfectas quispiam ex hac parte suspicetur, aut sententias illas non esse sacrae Scripturae.

Das ist alles selbstverständlich: daß man in einer Vulgatakonkordanz keine Septuagintazitate suchen dürfe. Nun aber fährt PHALESIUS fort:

Illud praeterea annotandum, citari à Patribus nonnullas sententias tamquam sacrae Scripturae, aut Salvatoris nostri; quae tamen in nonnullo canonico libro inveniuntur: quarum hîc fasciculum libet exhibere, quem ex *Monasticis admod. R. D. Praepositi nostri Affligeniensis Disquisitionibus* cum bonâ eius veniâ huc transtuli: ne frustrâ fortè in his Concordantiis quaerantur, aut incuriâ putentur neglectae.

Es folgen nun 16 derartige Aussprüche mit der Schlußbemerkung:

Nullus proindè mirari queat, has similesve in his Concordantiis non reperiri.

Die an das NT. anklingenden lasse ich hier außer Betracht; von den zum AT. gehörigen will ich einige anführen, die PHALESIUS in seine zweite Klasse rechnet, die aber einfach zu den bekannten Septuagintazitaten seines ersten Absatzes gehören. Er schreibt:

S. quoque Augustinus in Regula sive Epistola 109 ait; Scriptum est: *Abominatio est Domino defigens oculum.* At ubi hoc scriptum? interrogat Stellartius in Nucleo historico Regulae S. Augustini; aitque, pro Mercurio sibi futurum quisquis certò indicavit locum.

Schlägt man in einer Septuagintakonkordanz βδέλυγμα (= abominatio) auf, so hat man sofort Prv 27 20 und bei SABATIER zu dieser Stelle außer dem genannten Zitat aus AUGUSTIN noch das weitere aus demselben Schriftsteller ep 211. t. 2. 785. a.

Eine andere Bemerkung lautet: in Constitut. Apostolicis Clementis Romani lib 2 cp 43 [andre Zählung 44] allegatur locus, quem in novo Testamento non leges: *Quia Dominus*, inquit, *ait: Si obliquè in me inceditis, et ego item in vos obliquè incedam.* Gemeint ist Lev 25 27 (vgl. SABATIER), was auch RESCH, *Agrapha*² Log 25 (p. 309) verkannte.

Nach dem oben genannten Zitat aus AUGUSTIN fährt PHALESIUS fort:

Idem Augustinus lib. de Perfect. iustitiae cap. 9 citat ex Deuteronomio: *Et non erit inconsummatus in filiis Israel.* Quae verba in toto Libro, nec in LXX quidem inveniuntur. Und doch stehen sie dort 23 17: καὶ οὐκ ἔσται τελεικόμενος ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ. Das AUGUSTIN-Zitat fehlt auch bei HOLMES und bei SABATIER.

„Et eodem lib. cap. 12 haec habet: *Item inquit ad ipsum Iob miraculum tenuit veracis hominis*. Non invenitur autem hic locus in libro Iob, nec in nostra editione, nec in LXX. sed nec aqud Augustinum in Annotationibus supra eundem librum.

Aber siehe 178, was freilich AUGUSTIN sonst zitiert: Et mirati sunt super hoc veraces. Wieder ist HOLMES-PARSONS und SABATIER zu ergänzen und statt des Genitivs Singularis bei AUGUSTIN natürlich Accusativ Pluralis zu lesen.

PHALESIUS nennt noch:

S. Gregorius in cap. 7 Cant. *Nemo enim, sicut scriptum est, repente fit summus*.

Sic nec illa in S. Scriptura invenies, quae S. P. N. Benedictus in Regula sua illa non semel tribuit. Cap. 7 Gradu 2 Humilitatis: Item dicit Scriptura: *Voluntas habet poenam, et necessitas parit coronam*. Hanc sententiam Ioannes Caelestinus Monachus expressè haberi asserit in passione Anastasiae.

At illa quam S. Benedictus Gradu 11 pro Scriptura adfert, dicens, *Scriptum est, Sapiens verbis innotescit paucis*; exstat in sententiis Xysti num 134.

Als letztes Beispiel führt er an ex dictis S. Valerii de generibus Monachorum cap. 1 § 7 Concordiae Regularum à Benedicto Anianae Abbatis allatis; ubi sic pronunciat; Scriptura testatur, *Quod omne peccatum, quod remissus indisciplinatusque admiserit frater, ad negligentem protinus revertatur seniore*. Er sagt dazu: Verum, quis Oedipus edisserat, in quo S. Scripturae libro haec scripta legantur? Proinde non incongruè dixeris, *Scripturam* ibi non de sacra, sed de alicuius Sapientis scripto intelligendam.

Zu S. 58f. und 193.

In letzter Stunde meldet sich als dritter Vorgänger zu BERTHOLETs Vermutung über den ursprünglichen Text von Ps 211f. P. M.-J. LAGRANGE, der in RB 1905 S. 40 Anm. 6 נשקו רגליו vorgeschlagen hat, sich jetzt aber der von BERTHOLET verteidigten Form der Konjekture anschließt.

K. M.

Bibliographie

vom Herausgeber.

1. Einleitung in das Alte Testament.

- † DELATTRE, A.-J., *Le Criterium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique. Réponse au R. P. M.-J. Lagrange.* Liège 1908.
- EERDMANS, B. D., *Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis.* Gießen 1908. VIII, 95 S. Gr.-8°.
- † FLIER, A. VAN DER, *De aanval van prof. Orr op de Oud-Testamentische kritiek,* s. ThSt XXVI, 2.
- † KNUDSON, A. C., *The Old Testament Problem.* Cincinnati 1908. 55 S. 16°.
- MÜLLER, D. H., *Strophenbau und Responsion in Ezechiel und den Psalmen.* Wien 1908. (Biblische Studien IV.) 64 S. Lex.-8°.
- NESTLE, E. B., *Die Septuaginta in ihrer Bedeutung für die literarische Kritik. Eine Mahnung zur Vorsicht,* s. OLZ XI, 5 (Mai 08), Sp. 240—242.
- † ROTHSTEIN, J. W., *Zur Rhythmik der hebräischen Poesie,* s. ZER XVIII, 4/5, 1907, S. 188—204.
- † TELCH, C., *Introductio generalis in scripturam sacram.* Regensburg 1908. XVI, 462 S. m. 1 Bildnis. Gr.-8°.
- † THOMAS, J. M., *The Christian Faith and the Old Testament.* New York 1908. 10 und 133 S. 12°.
- † VERNON, A. W., *The Religious Value of the Old Testament.* London 1908. 96 S. 8°.
- WILDEBOER, G., *Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds. Vierde, vermeerde druk.* Groningen 1908. XII, 176 S. Gr.-8°.

2. Text und Übersetzungen.

- CHARLES, R. H., and COWLEY, A., *An Early Source of the Testaments of the Patriarchs,* s. JQR XIX No. 75 (April 07), S. 566—583.
- COHEN, A., *Hebrew Incunabula in Cambridge,* s. JQR XIX No. 76 (July 07), S. 744—750; XX No. 79 (April 08), S. 464 f.
- FRIEDMANN, M., *ספרות התלמוד המורש על דבר פסוקי התורה* (Die Verseinteilung der Bibel nach dem Talmud und Midraš [Forts.]), s. Hakedem I, 4 (Dec. 07), S. 149—155.
- † HOBURG, G., *Liber Geneseos, textum hebraicum emendavit, latinum vulgatum addidit.* Freiburg i/B. 1908. VII, 417 S. Kl.-8°.
- MANACHE, G., *Un nouveau Manuscrit de la version Héracléenne,* s. AIM XI No. 3 (Mars 08), S. 206—211.
- MARGOLIOUTH, G., *Hebrew Illuminated MSS.,* s. JQR XX No. 77 (Oct. 07), S. 118—144.
- SANDERS, H. A., *New Manuscripts of the Bible from Egypt,* s. American Journ. of Archaeol. XII, 1 (08), S. 49—55.

3. Altes Testament und Altertum.

- DHORME, FR. P., *Hammourabi-Amraphel,* s. RB V No. 2 (April 08), S. 205—226.
- † HARPER, R. F., BROWN, F., and MOORE, F. G., *Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper, with an Account of the Life and Work of W. R. H.* 2 vols. Chicago-London 1908. Bd. I 434 S., Bd. II 444 S. 8°.
- HÜSING, G., *Der Zagros und seine Völker* [AO 9. Jahrg. Heft 3/4]. Mit 3 Kartenskizzen u. 35 Abbildungen. Leipzig 1908.
- JENSEN, P., *Von Nestor-Samuel bis zu Orestes-Salomo,* s. ZA XXI (1908), S. 341—374.
- KÜNSTLINGER, D., *Die Šaratu Jūsna,* s. Hakedem I, 4 (Dec. 07), S. 151—170.
- LANGDON, ST., *Lamentation to the Goddess of Širpula,* s. AJSL XXIV, 3 (April 08), S. 282—285.
- PRICE, IRA MAURICE, *Some Cassite and Other Cylinder Seals,* s. *Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper* Vol. I, 381—400. Chicago 1908.

4. Exegese.

- † MORGAN, G. C., The analysed Bible: Genesis to Esther. London 1908. 272 S. 8.
 — Job to Malachi. London 1908. 340 S. 80.
 † BOYER, P. J., Critical and Historical Notes on the Passages selected for the Sunday and Holy Day Lessons from the Pentateuch and the Book of Joshua. With two Maps. London 1908. XII, 463 S. 80.
 † HOBERG, G., Exegetisches Handbuch zum Pentateuch m. hebräischem u. lateinischem Text, 1. Bd.: Die Genesis, nach dem Literalsinn erklärt. 2. verm. u. verb. Aufl. Freiburg i/B. 1908. LXII, 459 S. Gr.-80.
 † MINOCCHI, S., La genesi, con discussioni critiche. P. I. sezione I, cap. 1—3. Firenze 1908. XIII, 124 S. 80.
 SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis. Genesis 11. 1—3, s. ET XIX No. 7 (Apr. 08), S. 326 f.; Paradise and the Fall (Gn 24—3), s. ET XIX No. 9 (Juni 08), S. 423—426.
 RIESSLER, P., Wo lag das Paradies?, s. ThQ 1908, 2, S. 169—182.
 SAYCE, A. H., The Hittite Invasion of Babylonia [Ein Nachtrag zu „Tidal, King of Nations“, s. o. S. 154. — K. M.], s. ET XIX No. 8 (Mai 08), S. 379.
 † MCNEILE, A. H., The Book of Exodus with Introduction and Notes. London 1908. CLVI, 247 S. 80.
 LEVESQUE, E., מִצְרַיִם אוֹתֵינוּ (Num., XI, 5)?, s. RB V No. 2 (April 08), S. 258 f. [Es sei מִצְרַיִם, entsprechend aeg.-kopt. *adji* = *Lelch*, zu lesen. — K. M.]
 GRIMME, H., Zur Annahme eines salomonischen Gesetzbuches, s. OLZ XI (1908), 4, Sp. 188—193.
 HAUPT, P., Salomos Deuteronomium, s. OLZ XI, 3 (März 08), Sp. 119—125 [Gegen GRIMME u. NAVILLE, s. o. S. 72 u. 154. — K. M.]; vgl. l. c. XI, 5 (Mai 08), Sp. 244.
 † The Church Pulpit Commentary. Joshua to II Chronicles, St. Mark to St. Luke VII. London 1908. 80.
 † SCHÄFFERS, J., I. Sm 1—15 literarkritisch untersucht. 5. Welchen von beiden Quellen M u. G fällt Kap. 1—7 zu?, s. BZ 1908, 2, S. 117—132.
 † BARNES, W. E., Kings 1 and 2. In the revised version, with intro. and notes. Cambridge 1908. 386 S. 120.
 † KÖNIG, Das Testament des Königs David (I. Reg. 2, 1—9). Progr. Meldorf 1908. 7 S. 40.
 KÖNIG, ED., Gesetzesfunde in Tempeln, s. OLZ XI, 3 (März 08), Sp. 125—127.
 CHEYNE, T. K., The Egyptian Illustrations of 2 Kings 22:8, s. OLZ XI (1908) 4, Sp. 195.
 CONDAMIN, A., Le serviteur de Jahvé, s. RB V No. 2 (April 08), S. 162—181.
 † WEIR, T. H., A New Theory of the „Servant of Jehovah“, s. Westminster Rev. März 1908, S. 309—314.
 HOONACKER, A. VAN, Les douze petits Prophètes. Trad. et comm. Paris 1908. XXIII, 759 S. Gr.-80.
 NICOLARDOT, FIRMIN, La composition du livre d'Habacuc. Paris 1908. 99 S. Gr.-80.
 [Übersetzung mit textkritischen Anmerkungen. Eingehende Besprechung der Aufstellungen über die Entstehung des Buches. Ablehnung der Einheit und Lösung des Problems in der Linie meines Kommentars. — K. M.]
 † MACLAREN, A., The Book of Psalms. I—XLIX and LI to CXLV. London 1908. 2 Bde. 384 u. 402 S. 80.
 KAMINKA, A., Les Psaumes LVIII et LXXXVII à la lumière des découvertes d'Assouan, s. REJ LV No. 109 (Januar 08), S. 146—148.
 † BARTON, G. A., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes. Edinburgh 1908. XIV, 212 S. Gr.-80.
 TORREY, C. C., The Aramaic Portions of Ezra, s. AJSL XXIV, 3 (April 08), S. 209—281.
 MÜLLER, JOH., Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit, in Beiheft XIII zur ZAW (Gießen 1908). S. 1—54.
 SCHULTE, A., Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias verglichen mit dem Vulgatatext, s. ThQ 1908, 2, S. 182—204.
 MARIÉ, L., Remarques sur la forme poétique du livre de la Sagesse (1¹—9¹⁷), s. RB V No. 2 (April 08), S. 251—257.
 SMEND, RUDOLF, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop, in Beiheft XIII zur ZAW (Gießen 1908), S. 55—125.
 MARTIN, FRANÇOIS, Ascension d'Isaïe, chap. I, v. 8, s. OLZ XI, 5 (Mai 08), Sp. 220—222.

5. Hebr. Grammatik, Lexicon und Verwandtes.

- ANASTASE, L'article en hébreu, s. AIM XI, 4 (April 08), S. 257—260.

- BACHER, W., Die Ausdrücke, mit denen die Tradition bezeichnet wird, s. JQR XX No. 79 (April 08), S. 572—596.
- † BEN JEHUDA, E., Thesaurus totius hebraeae et veteris et recentioris. (In hebr. Sprache.) (In 150 Lfgn.) I. Lfg. Berlin 1908. S. 1—48. Lex.-8^o.
- BROCKELMANN, C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Bd. 5. Lieferung. Berlin 1908. S. 497—592.
- CHEIKHO, L., Un traité sur les lettres arabes, s. AlM XI, 4 (April 08), S. 265—272.
- DAICHES, S., The Meaning of תְּרִבּוּת, s. JQR XX No. 79 (April 08), S. 637—639.
- KAUTZSCH, E., Übungsbuch zu Gesenius-Kautzsch' hebräischer Grammatik. 6. nach der 27. Aufl. der Gramm. rev. Aufl. Leipzig 1908. VII, 168 S. Gr.-8^o.
- LAST, I., Sharshoth Kesef. The Hebrew Dictionary of Roots by Joseph Ibn Kaspi, s. JQR XIX No. 76 (July 07), S. 651—687.
- NIELSEN, DITLEF, Zur westsemitischen Vokalbezeichnung, s. OLZ XI, 3 (März 08), Sp. 116—119.
- UNGNAD, A., Die Grundform des hebräischen Artikels, s. ZDMG 1908, I S. 80—82.

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

- BURNEY, C. F., A Theory of the Development of Israelite Religion in Early Times s. JThSt IX No. 35 (April 08), S. 321—352.
- CORNILL, C. H., Israelitische Volksreligion und die Propheten, s. Das Christentum. Leipzig 1908. S. 3—22.
- DAURIAU, L., Philon d'après deux ouvrages récents, s. RÉJ LV Nr. 109 (Januar 08), S. 37—47.
- † DAVIS, J. D., The Future Life in Hebrew Thought during the Pre-Persian Period, s. PTHR 1908, 2, S. 246—268.
- EERDMANS, B. D., Het wijwater, s. ThT XLII, 3 (Mai 08), S. 234—249.
- FABRE, A., L'étoile du matin dans l'Apocalypse, s. RB V Nr. 2 (April 08), S. 227—240.
- GAUTIER, LUCIEN, La loi dans l'ancienne alliance. Lausanne 1908. 130 S. 12^o.
- KRISTENSEN, W. B., Een of twee boomen in het paradijs verhaal? (Hierbij een plaat.), s. ThT XLII, 3 (Mai 08), S. 215—233.
- KRÜGER, P., Hellenismus und Judentum im neuest. Zeitalter [Schriften des Institutum Delitzschianum in Leipzig. 1. Heft]. Leipzig 1908. 47 S. Gr.-8.
- LANGDON, St., The Derivation of *Sabbat* and other notes, s. ZDMG 1908, I S. 29—32.
- † LOFTHOUSE, W. F., The Social Teaching of the Law, s. Exp may 1908, S. 449—469.
- LUNDGREEN, FRIEDRICH, Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion. Eine Studie. Beiheft XIV zur ZAW. Giessen 1908. XXIII, 191 S. Gr.-8^o.
- MAHLER, ED., Der Sabbat. Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung, s. ZDMG 1908, I S. 33—79.
- MARTI, K., Jahwe und seine Auffassung in der ältesten Zeit, s. ThStK 1908, 3, S. 321—333.
- MATTHES, J. C., De besnijdenis, s. TThT VI, 2 (April 08), S. 163—191.
- MAUNDER, E. W., The Triad of Stars, s. ET XIX No. 7 (Apr. 08), S. 300—303.
- MERCIER, CHARLES, Les prophètes d'Israël. Saint-Blaise et Roubaix 1908. 157 S. 12^o. [Dieses Buch eröffnet eine Sammlung, die unter dem Titel Bibliothèque d'études religieuses ähnliche Ziele verfolgt, wie die religionsgeschichtl. Volksbücher. — K. M.]
- † OESTERLEY, W. O. E., The Evolution of the Messianic Idea: a Study in Comparative Religions. London 1908. 276 S. 8^o.
- † STERNBERG, G., Die Ethik des Deuteronomiums. Berlin 1908. 99 S. Gr.-8^o.
- WIEDEMANN, A., Die Statue des Priesters Sethon zu Memphis, s. OLZ XI (1908) 4, Sp. 179—182.

7. Geschichte Israels.

- BRANDT, W., Het Egyptische Kanaal en de scheepvaart op Indië, s. TThT VI, 2 (Apr. 08). S. 219—271.
- COOK, ST., A., Notes on the Dynasties of Omri and Jehu, s. JQR XX No. 79 (April 08), S. 597—630.
- † GÖTZEL, G., Hizkia und Sanherib, s. BZ 1908, 2, S. 133—154.
- † HARDWICK, J. M., and H. C. WHITE, Old Testament History: From Hezekiah to the End of the Canon. London 1908. 256 S. 8^o.
- HAUPT, PAUL, Die arische Abkunft Jesu und Seiner Jünger, s. OLZ XI, 5 (Mai 08), Sp. 237—240.
- KNUDTON, J. A., Die El-Amarna-Tafeln bearbeitet (VAB: 2. Stück). 9. und 10. Lief. S. 769—960. Leipzig 1908.

- † MEYER, ED., Nachträge zur ägyptischen Chronologie [Aus: ABA]. Berlin 1908. 46 S. m. 1 Tab. Lex.-8°
- MÜLLER, W. MAX, Der bisher unbekannte Schluß der Schoschenkliste, s. OLZ XI (1908) 4, Sp. 186—188.
- MÜLLER, W. MAX, Das Land Muṣri des schwarzen Obeliskens, s. OLZ XI, 5 (Mai 08), Sp. 218—220.
- PREISER, F. E., Zur Kritik der synchronistischen Geschichte, s. OLZ XI, 3 (März 08), Sp. 140—142.
- ROBERTSON, E., Notes on Javan, s. JQR XX No. 79 (April 08), S. 466—508.
- THUREAU-DANGIN, FR., La généalogie d'Agumkakrime (note additionnelle), s. OLZ XI, 3 (März 08), Sp. 137—139.
- UNGNAD, A., Nachtrag zur Chronologie der Kassitendynastie, s. OLZ XI, 3 (März 08), Sp. 139 f.

8. Geographie Palästinas.

- MNDPV 08, Nr. 2. I. Mitteilungen: EBERHARD, Pastor in Kotelow i. M., Chaluka und Chalukareform. — Anfrage — Kurse Mitteilungen. — II. Nachrichten.
- Nr. 3. I. Mitteilungen: S. KLEIN, Rabbinatskandidat in Berlin, Der hebräische Name der baṭṭōf-Ebene. Dr. E. Graf von MÜLINEN, Reise vom Karmelheim nach Nablus und zurück. — Aus Zeitschriften: Quarterly Statements of the PEF 1907. — Kurse Mitteilungen. — II. Nachrichten.
- PEF April 08. — Notes a. News. — CRACE, J. D., Memoir of the Rev. Prof. T. F. Wright, Ph. D. — MACALISTER, R. A. S., Seventeenth Quarterly Report on the Excavation of Gezer. — JENNINGS-BRAMLEY, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (continued). — MACALISTER, R. A. S., Gleanings from the Minute Books of the Jerusalem Literary Society. — HAUSER, C., From Hazeroth to Mount Hor. — MACALISTER, R. A. S., Rauwolff's Travels in Palestine, 1573. — DICKSON, Miss GLADYS, A Jerusalem Christian Treatise of Astrology. — DOWLING, The Greek Fire in the Church of the Resurrection, Jerusalem. — CROPPER, J., The Present State of the Jerusalem to Nablus Road. — MASTERMAN, E. W. G., Two Greek Inscriptions from Khurbet Harrawi. — DATZI, A., Meteorological Observations taken in Jerusalem. — MASTERMAN, E. W. G., Dead Sea Observations. — Notes a. Queries.
- L'émir M. F. chéhab, La sériciculture, s. AIM XI Nr. 3 (Mars 08), S. 180—194.
- † HÖLSCHER, G., Landes- und Volkskunde Palästinas. Mit 8 Vollbildern u. 1 Karte. [Sammlung Götschen Nr. 345.] Leipzig 1907. 168 S. Kl.-8°.
- KAYYAL, Th., Le commerce, l'agriculture et l'industrie de Saïda, s. AIM XI No. 3 (Mars 08), S. 174—180.
- † MOMMERT, C., Der Teich Bethesda zu Jerusalem u. das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux, nebst Anh.: Die Grabeskirche zu Jerusalem auf der Mosaikkarte zu Madaba. Leipzig 07. 79 S. Gr.-8°.
- Tell el-mutesellim. Bericht über die 1903 bis 1905 m. Unterstützung Sr. Maj. des deutschen Kaisers u. der deutschen Orient-Gesellschaft vom deutschen Verein zur Erforschung Palästinas veranstalteten Ausgrabgn. I. Bd. Fundbericht. Erstattet von Baurat Dr. G. SCHUMACHER. Hrsg. vom geschäftsführ. Aussch. unter der verantwortl. Red. von Prof. Lic. Dr. C. STEURNAGEL. Text- und Tafelbd. Leipzig 1908. XV, 192 S. m. Abbiidgn. u. 1 farb. Taf. und IV S. m. 50 Taf. 32,5 × 25 cm.
- THOMSEN, P., Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur. Auf Veranlassung des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearb. I. Bd. 1895—1904, Leipzig 1908. XVI, 204 S. Gr.-8°.
- VINCENT, H., La troisième enceinte de Jérusalem, s. RB V No. 2 (April 08), S. 182—204.

9. Archäologie.

- † ASTLEY, H. J. D., Prehistoric Archaeology and the Old Testament. Enlarged, and with Notes and Appendices. Edinburgh 1908. XI, 314 S. Gr.-8°.
- Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Excavations at Nippur. Plans Details and Photographs of the Buildings with Numerous Objects Found in them During the Excavations of 1889, 1890, 1893—1896, 1899—1900. With Descriptive Text by CLARENCE S. FISCHER. Berlin 1907. Part I and II.
- BELCK, W., und BERTHOLET, A., Die Erfinder der Eisentechnik, s. Zeitschr. f. Ethnol. 1908, Heft 2, S. 241—253, vgl. ebenda 1907 S. 945 f.
- FRANK, K., Nochmals „Zur assyrischen Medizin“, s. OLZ XI, 3 (März 08), Sp. 142—146.
- † MACMILLAN, K. D., Marriage among the Early Babylonians and Hebrews, s. PBA 1908, 2, S. 211—245.

- Hell destined for Social Reformers (From the Hebrew of J. L. PERETZ), s. JQR XX No. 79 (April 08), S. 640—646.
- KAMENETZKY, A. S., Deux lettres de l'époque du dernier exilarque (1020), s. REJ LV No. 109 (Januar 08), S. 48—53.
- KRAUSS, S., Bad und Badewesen im Talmud (Forts.), s. Hakedem I, 4 (Dec. 07), S. 171—194.
- KRAUSS, S., Le nom de Jésus chez les Juifs, s. REJ LV No. 109 (Januar 08), S. 148—151.
- LEWINSKY, A., Zur Geschichte der Juden in Polen und Rußland während des 18. Jahrh., s. Hakedem I, 4 (Dec. 07), S. 195—203.
- LIBER, M., I. Les manuscrits hébreux de la Bibliothèque du Louvre; II. Montagne à Rome, s. REJ LV No. 109 (Januar 08), S. 96—118.
- MONTEFIORE, C. G., Liberal Judaism, s. JQR XX No. 79 (April 08), S. 363—390.
- POZNANSKI, S., The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon in the Twelfth and Thirteenth Centuries, s. JQR XX No. 77 (Oct. 07), S. 74—85.
- POZNANSKI, S., ענינים שונים והנחיות לחקר הגאונים (Studien zur gaonäischen Epoche; I. Die Geonim und der jersusalemische Talmud), s. Hakedem I, 4 (Dec. 07), S. 133—148.
- RÉGNÉ, J., Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du V^e au XIV^e siècle, s. REJ LV No. 109 (Januar 08), S. 1—36.
- SCHLOSSINGER, M., The Ritual of Eldad ha-Dani, reconstructed and ed. from manuscripts and a Genizah fragment. With notes, an introduction and an appendix on the Eldad legends. Leipzig-New York 1908. VIII, 132 S. m. 1 Taf. Gr.-8^o.
- WORMAN, E. J., Forms of Address in Genizah Letters, s. JQR XIX No. 76 (July 07), S. 721—743.
- WORMAN, E. J., Two Book-lists from the Cambridge Genizah Fragments, s. JQR XX No. 79 (April 08), S. 450—463.

12. Anhang.

- † ÄZ 44, 1 (31. Dec. 07). — BORCHARDT, L., Das Dienstgebäude des auswärtigen Amtes unter den Ramessiden. Mit 2 Abbild. — Drei Hieroglyphen. Mit 5 Abbild. — BURCHARDT, M., Ein Erlaß des Königs Necht-har-ehbet. Mit 1 Abbild. — MURRAY, M. A., Ptolemaic clay sealings. Mit 1 Taf. — RANKE, H., Statue eines hohen Beamten unter Psammet ch I. — SETHÉ, K., Bemerkungen zur „Geschichte der Schiffbrüchigen“; — Die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramses II. mit 3 Tafeln; — Die Namen von Ober- u. Unterägypten u. die Bezeichnungen für Nord u. Süd. Mit 1 Abbild.; — Mißverständene Inschriften; — Über einige Kurznamen des neuen Reiches; — Zur Vokalisation der Nisbeformen. — STEINDORFF, G., Der Grabstein eines nubischen Bischofs. Mit 1 Abb. — Miscellen: BORCHARDT, L., Ein Katsensarg aus dem neuen Reich. Mit 1 Abbild.; — Ein Orakel Amenophis' IV als Hoherpriester von Heliopolis. — CALICE, F., Zu den „Unterweisungen des Amenemhét“; — Zu Rec. de trav. 27, 41; — Zur syllabischen Orthographie. — LIEBLEIN, J., Eine chronologische Bestimmung. — SPIEGELBERG, W., Der Gott Bata; — Ein vermeintliches Wort für „Ausländer“. — STEINDORFF, G., Der Name u. der Gott von Uronarti; — Ein neuer ägyptischer König. Mit 1 Abbild. — Erschienene Schriften.
- BOISSIER, A., Nin Harsag et Hâthor, s. OLZ XI, 5 (Mai 08), Sp. 234—236.
- MÜLLER, W. MAX, Der Kriegshelm der Pharaonen, s. OLZ XI, 5 (Mai 08), Sp. 236 f. [Die ägypt. Bezeichnung *ḥrḥf* sei semitisch, *חרחף* = *חרחף* „Kopfbedeckung“. — K. M.]
- MACRIDY-BEY, Th., Une citadelle archaïque du Pont. Fouilles du Musée Impérial Ottoman, s. MVAG 1907, 4, 9 S. Mit 17 Tafeln.
- MEISSNER, BRUNO, Assyriologische Studien, s. MVAG 1907, 3, 24 S.
- Enzyklopädie des Islâm. Geograph., ethnograph. und biograph. Wörterbuch der muhammedan. Völker. Mit Unterstützung der internationalen Vereinigung der Akademien der Wissenschaften u. im Verein m. hervorr. Orientalisten hrsgg. von Prof. Dr. M. TH. HOOTSMA, Hauptredactor, und A. SCHAADE, Red. 1. Lfg. Leiden 1908. S. 1—64. Lex.-8^o.

Städtenamen und Bauwesen.

Von Samuel Krauß in Wien.

Der glückliche Umstand, daß die Städtenamen im Semitischen so überaus durchsichtig sind, ermöglicht uns, aus ihnen ein Stück antiker Kulturgeschichte aufzurollen. Obzwar nun der Gesichtspunkt selbst, daß Namensforschung und Realien eng zu einander gehören, nicht neu ist, so glaube ich dennoch, ohne Furcht vor Gemeinplätzen, einiges hierüber vorbringen zu dürfen.

I. Lage.

Die bekanntesten Städtenamen in dieser Beziehung sind נָבֶע usw. = Hügel, מֶלֶע und צוֹר = Tyrus = Felsen usw., aber auch viele andere sind derselben Art.

1. אֶנְקֶרֶת Jos 19 19 Stadt in Isachar. Nach LXX Cod. Vat. Ἀνακρεπεθ lies אֶנְקֶרֶת (mit Vorschlags-Alef, s. w. u. אֶרֶד), √ nh. targ. נָחַר durchbohren (vgl. מִקְבֵּת Jes 51 1), von der Erdarbeit, die beim Baue der Stadt notwendig war¹. In demselben Josuaverse steht auch der Stadtname חֶפְרַיִם חֶפְרָא graben; Hieronymus, On. Sacr. 24 23 ed. LAGARDE = *Afarim fodiens mare*, d. i. חֶפְרָא + יָם.

2. Zu אֶרֶגֶב Argob, Landschaft in Basan, wird bei BUHL (S. 118) und in den Wörterbüchern (GESENIUS¹⁴ und Oxforder GESENIUS) das dem Sinne nach völlig identische Τραχονίτις² noch nicht gesetzt, wo doch אֶרֶגֶב offenbar mit רֶנְבִּים רֶנְבִּי Erdscholle zusammenhängt. Vgl. auch I Sam 20 19 LXX ἐργαβ, ΣΘ λίθον, ib. v. 41 (s. schon im Oxforder GESENIUS und in KITTELS Ausgabe). Doch ist es uns hier nicht um die

¹ Demnach entfällt die Form LXX Cod. Al. Ἀρραβεθ und die Kombination mit dem heutigen Ἀρράνη bei BUHL, Geogr. d. alt. Pal. S. 204, auch in GESENIUS Hwb.¹³ und ¹⁴. In SIEGFRIED-STADES Wb. heißt es unrichtig „Ort in Naphtali“.

² Dieses setzt Targ. Onk. für אֶרֶגֶב, s. meine *Lehnwörter* II, 275 und SCHÜRER 13, 426. — Ein „Trachon. des Simra“ (LEVY, Targ. Wb. I, 320) gibt es nicht, vollends in dem Sinne, daß Simra ein Mannesname wäre; an den betreffenden Stellen (s. auch Sifre Deut. § 51 p. 85 b ed. FRIEDMANN) ist נִסְרָא die richtige Lesart; vgl. auch HILDESHEIMER, Beitr. zur Geogr. Palästinas, Berlin 1886, S. 55 f.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 28, 1908.

Landschaft zu tun, sondern um die Stadt *Regeb* (רֶגֶב Mišna Menach. 83)¹ in Peraea; ähnlich, wenn auch nicht identisch, ist das *Ragaba* des Josephus (Ant. 13, 15, 5 § 398 ed. NIESE); in derselben Gegend noch heute *Wadi er-ruḡīb* mit dem Dorfe *er-ruḡīb* (BUHL S. 259). Ragaba war ein Kastell der Gerasener, und dadurch ist dessen Lage bestimmt. Das ist aber auch maßgebend für die Beschaffenheit des Terrains; das Kastell lag offenbar nicht auf einer Erdscholle, auf einem Erdhügel, sondern auf einer Bergkuppel, was nun für den Sinn der Wurzel רֶגֶב festzuhalten ist. Gleichartig ist גִּשְׁחָלָה = Gischala, und wir wissen, welche starke Festung das war (s. w. u.). Regeb mit seinem berühmten Öle und Gischala, das die Beziehung zu Milch in seinem Namen verrät, bieten zugleich eine willkommene Illustration zur Phrase „Land, da Milch und Honig fließt“.

3. Von אֲשְׁקֹלֶן = Askalon gibt es, soviel ich weiß, keine gangbare Etymologie. So muß ich denn auf diejenige von STARK³ zurückgreifen, der in Übereinstimmung mit der geographischen Lage אֲשְׁקֹלֶן (von אֶשְׁלָה = Stein) als den steinigen, felsigen Ort erklärt. Etwas Besseres können wir einstweilen nicht vorbringen; doch soll die Vermutung ausgesprochen werden, daß אֲשְׁקֹלֶן interdialektisch gleich hebräisch עֲזֹק (s. w. u. עֲזֹק) sein könnte (Bildung mit ל wie etwa כְּרִמְל usw.): die steinige, die feste Stadt; vgl. Gaza. Darum ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in der nächsten Umgebung der Stadt ertragreiche Felder und Gärten lagen; dies ersieht man aus den askalonischen Zwiebeln⁴ und dem askalonischen Weine; dazu gehören die askalonischen Weinkrüge⁵ und überhaupt die askalonischen Töpferwaren⁶, die wiederum Tonerde voraussetzen⁷. Von den Isaaksbrunnen wurden welche bei Askalon gezeigt (Eusebius, On. Sacr. 299, 80 ed. LAGARDE, p. 168, 2 ed. KLOSTERMANN) und wenn Eusebius daselbst von einem nicht näher bestimmten Ort, ja sogar von einem bloßen

¹ s. NEUBAUER, Géogr. du Talmud p. 129. 247; schon RELAND, Pal. 959; WINER, Bibl. Rwb. 3 I, 85.

² Hieronymus, On. Sacr. 243, ed. LAGARDE (dieser Teil fehlt in ed. KLOSTERMANN): *Ascalon adpensa vel ignis infamis*, 675, nur *ignis infamis* aut *ignis ignobilis*, das wäre 1) hingelehnt, 2) berüchtigtes Feuer. Beides unmöglich, denn אֶשְׁלָה heißt nicht hingelehnt (etwas Derartiges, nämlich vom Wägen = אֶשְׁלָה, s. bei GESENIUS, Thes. 1476) und אֶשְׁלָה „Feuer der Schmach“ wäre eine völlig unsinnige Bezeichnung einer noblen Stadt. Askalos, der Sohn des Hymenaeus als Heros eponymos (Steph. Byz.) kommt für uns nicht in Betracht, wird aber freilich vorgetragen von AUG. KNOBEL, Die Völkertafel der Genesis, Gießen 1850, S. 207 f.

³ STARK, Gaza und die phil. Küste, Jena 1852, S. 112.

⁴ RELAND Pal. 588; RAUMER, Pal. 174.

⁵ Meine Ausführungen in ZAW 27, 292. ⁶ Ἀσκαλωναία κερύκρια (Steph. Byz.).

⁷ ZDPV 7, 2 f.

Brunnen, sagt, er habe „Isaaks-Stadt“ (πόλις Ἰσαάκ) geheißen, so dürfte darin eine volksetymologische Verwechslung mit dem von uns supponierten עין, also im letzten Grunde mit Askalon vorliegen, ein Wort, das man etwa 'izak¹ aussprach².

4. בוק in Ri 14, wo auch Adōni-Bezek, zusammengehalten mit I Sam 118, welches Targ. z. St. als Stein auffaßt, sicherlich von der steinigen Lage abzuleiten³. Heute Ibzik (BUHL 204). — בצקת Jos 15 39 (vgl. II Kön 22 1) LXX L. βασεχαι, also *בסקת, scheint dasselbe zu sein, nur ist neben dem emphatischen ק das emphatische צ gesetzt.

עפר s. בית לעפרה.

5. Wenn גוב II Sam 21 19 (wofür I Chr 20 4 גור) richtig ist (wie WELLHAUSEN z. St. annimmt), so muß man darin die Bedeutung Bergrücken sehen, s. die Wbr. sub גב, besonders גבים I Kön 6 9 lies גבים Wölbungen⁴. Statt גוב viell. גב zu lesen.

6. Die vielen Orte und Städte namens גבעה, גבע, גבעון, manchmal mit hinzugehörigen Zusätzen, sind natürlich lauter auf Hügeln gelegene Orte und Städte, brauchen daher keine Erörterung und sollen hier bloß eingereiht werden. Für alle Formen setzen Septuaginta und Josephus die erste Silbe stets mit α¹, also: Γαβαών, Γαβαά, Josephus (Ant. 5, 1, 29, § 119) auch Γαβαδά (Var. Γεβαδά, Γαβάδη), wo von *Gib'ath Pinhas* (Jos 24 33) die Rede ist, und ebenso *Gabatha* in Onom. 128 31; 246 66 (vgl. BUHL 170 und 215). Das entspricht völlig einem aramäischen גבעתא, vgl. LEVY, Targ. Wb. 1 123 (zu Zph 1 10 zitiert D. KIMCHI גובשתא). Josephus unterläßt es auch nicht zu berichten, daß γαβα: βουνόν bedeute (Ant. 6, 8, 1 § 156), respektive Γαβαδ Σαούλ: λόφον (B. J. 5, 2, 1 § 51).

Davon ist nun γαββαδā Joh 19 13 nicht zu trennen, welches Wort

¹ Zu den gewiß eigenartigen Brunnen in Askalon stimmen gut die von den Rabbinen erwähnten Stangen von Askalon, mit Haken am unteren Ende, mit denen man die in den Brunnen gefallen Eimer heraufholte (Mišna Kelim 13 9 הכרוסין והמשקלנין, auch Tebul Jom 4 6, von Wurzel כרן, wovon כרון = Speiß, stammen mag; Grundbedeutung: Stange, auch Jochstange, daher nh. כרן ans Joch spannen, überhaupt: fesseln. Maimūni arab. ألمخاطيف, مخاطف, in diesem Sinne nicht bei FREYTAG 1, 502). Abbildungen bei KOHUT, 'Aruch 4, 200. Die Erklärung des Bertinoro liest man lateinisch bei WINER s. v. Askalon; dort die Lesart כרוסין mit r, wie auch ed. LOWE, Cambridge 1883; nach dieser Erklärung sind es Stangen, die man benützt, um Wasserkrüge darauf an der Luft zu kühlen.

² Vgl. *Lehnwörter* II, 147, wo auf griechisch βεζάκιον bei Suidas verwiesen wird. Jedenfalls muß ich jetzt בוק für ursprünglich und βεζάκιον für entlehnt halten.

³ Vgl. ZAW 3, 136.

⁴ Dasselbe wird unten bei קרמ (no. 45) bemerkt werden.

also einen Hügel in Jerusalem bedeutet, auf aramäisch גבעתא. Gleichwohl hat der Evangelist das Recht zu sagen: „auf einen λιθόστρωτον“ genannten Ort, hebräisch aber γαββαθא (γαβαθא)“, denn es ist ein künstlicher Hügel, der auf dem Wege der Pflasterung¹ zustande gekommen ist. Auf dem unebnen Boden Jerusalems schuf man auf diese Weise einen freien Platz, auf dem Pilatus Gericht hielt. Die Art der Pflasterung wenn auch nicht gerade dieses Ortes, sondern von ähnlichen Orten überhaupt, erfahren wir daraus, daß im Talmud ein גומא דארימא erwähnt wird², wo es auf den ersten Blick klar ist, daß גומא mit Elision des ע = גומעמא³, ארימא aber, dessen etymologisch begründete Erklärung indeß nicht hierher gehört⁴, eine gewisse Art von Ziegeln bedeutet, also ein künstliches Plateau von Ziegeln. Das erinnert nebenbei an die assyrisch-babylonischen Terrassenbauten.

Brauchte es noch eines Beweises, daß *gubtha* ein aramäisches *gabatha* darstellt, so wäre er noch aus folgenden Gründen erbracht: Ein *Gubthetha* lag drei Meilen entfernt von Sepphoris⁵, also in Galiläa; nun erwähnt aber auch Josephus (Ant. 6, 6, 1 § 95) ein *Gebath*⁶ in Galiläa, desgleichen Eusebius und Hieronymus ein *Gabatha* (s. BUHL 215)⁷; Gubtha und Gabatha sind also identische Orte⁸.

7. „Bekanntlich geben bereits die älteren Übersetzer, die Targumim,

¹ In ed. Teubner falsch λιθόστρωτον. Ein λιθόστρωτον in einer jüdischen (?) Inschrift in Syrien s. in *Mélange de la faculté Orientale*, Beyrouth, 1, 145.

² Man will dieses Pflaster in dem Kloster der Zionsschwestern gefunden haben, ZDPV 2, 49.

³ Sifre zu Num. § 131 p. 47b ed. FRIEDMANN גומא דארימא בן נוחם (in Jalkut ארימא), richtiger jerus. Talm. Sanh. 10a, fol. 28d Z. 39 גומא דארימא נוחם, das ist Menachem (oder Pinchas, wahrscheinlich ein Priester und gerade in einem Orte, der wie Gibe'ath Pinhas klingt!) aus dem Orte Gubtha 'Ariach. Ebenso gibt es auch ein גומא דארימא und גומא דארימא (NEUBAUER S. 216 261).

⁴ Man achte auf die fernere Verdunkelung des ersten Vokals: *gub'a*, griechisch aramäisch *gabatha*, hier bereits *gub'atha*; im jer. Talm. Erweichung des Lippenlautes: *guphtha*.

⁵ Ich verweise auf LEVY, Neuhebr. Wb. I, 163, wo aber „Latte“ unrichtig, lies „Ziegel“.

⁶ Midraš Koheleth Rabba zu 9,10 Ende גומא, ib. 7,11 und jer. Talm. Kethub. 12 f. 35a Z. 24 und Kilaim, 9, f. 32b Z. 18 (corr. גומא) mit der bereits berührten Erweichung גומא (noch andere Stellen siehe bei LEVY 1, 308. Vgl. auch BÜCHLER in Jewish Quarterly Review 13, 721).

⁷ In NIESSE Texte zweimal Γέβαλ, doch ist Γεβαθ zu lesen, vgl. den Index Stephanus: Γαβδθη πόλις Γαλιλαίας ως Ἰώσηπος ἐκ τῶ Ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας.

⁸ Unrichtiges bei RELAND, Pal. 771, 816, 923.

⁹ NEUBAUER S. 193 erklärt גומא für גומא, „erhabener Ort“; unrichtig. — Noch ist zu vergleichen גומא (Genes. Rabba 34 Ende), NEUBAUER S. 235.

wie der Syrer, und ebenso Saadia und das samaritanische Josuabuch das קרש der Bibel mit רקם und קרש ברנע mit רקם ניאה wieder. Aus Josephus, der den Ort Ἀρεκέμη nennt¹, und aus Eusebius (Onom. 286, 72 Πεκέμη) erfahren wir, daß רקם der einheimische Name der Hauptstadt der Nabatäer war, welche von den Griechen Petra genannt wurde.“ So ein moderner Forscher². Diese Erscheinung soll nun wie folgt eine Erklärung finden. Die Bibel nenne die Hauptstadt der Edomiter, später die der Nabatäer, הסלע, dieser „Fels“ werde mit dem „Felsen“ identifiziert, aus dem Mose Wasser schlug, den man schon früh bei Petra suchte, worauf die Identifizierung von Kadeš mit Petra beruhe; nun aber habe סלע eigentlich die Bedeutung Felsenspalt, und nichts anderes wäre רקם, das nämlich griechisch πῆγμα „der Spalt“ sei; nach derselben Methode werden nun die Ausdrücke רקם דחנרא und רקם ניאה erklärt³. Ich kann mich leider für diese Erklärung nicht erwärmen⁴ und schlage folgendes vor: Ohne mich in die Frage einzulassen, ob das biblische הסלע das spätere Petra sei⁵, versuche ich bloß die Erklärung der beiden Ortsnamen רקם und חנר, die auch nach Mišna Gittin 11 nahe nebeneinander lagen; חנר ist natürlich die hebräische Form von חנרא, mit welchem Rekem verbunden wurde, um es von dem anderen Rekem, von רקם ניאה, zu unterscheiden. Nun ist aber aus diesem Wortpaare die Bedeutung des einen Wortes, die von חנר, über jeden Zweifel sicher: arab. حجر = Stein⁶, und da wäre es ein methodischer Fehler, wollte man aus der Wortgruppe סלע, חנר, Petra das eine Rekem herausnehmen. Dieses רקם (mit interdialektischem ק für ג, vgl. BARTH Et. St. 33 f., BÖTTCHER § 276 2) halte ich zu רנם, aramäisch רנם, رنم, arabisch رجم steinigen, Rekem also die Steinstadt. So auch der Ort Rekem in Benjamin (Jos 18 27). Für ניאה in diesem Zusammenhange dürfte wenigstens als Vermutung ausgesprochen werden, daß wir es mit einem der zahlreichen Derivate des Stammes גאה, גאה zu tun haben: etwas Hohes, Erhabenes. Demnach רקם דחנרא

¹ Ant. 4, 7, 1, in ed. NIESE § 161 Πεκέμη; ib. 4, 4, 7 § 82 Ἀρεκη lies etwa Ἀρεκέμη = Πεκέμη.

² H. HILDESHEIMER, Beiträge zur Geographie Palästinas, Berlin 1886, S. 52.

³ Derselbe, unter Berufung auf WETZSTEIN, Anhang zu DELITZSCH' Jes.-Komment. 1879.

⁴ Für die von LEVY, Targ. Wb. II, 436 ganz und gar nicht.

⁵ s. RELAND, Pal. 926 ff. RAUMER, Pal. S. 276 f., BUHL, Gesch. d. Edomiter S. 34 f. Beschreibung und Karte s. bei BAEDERER. Pal. u. Syr. 155 f. חנרא nabatäischer Stadtname auch bei LIDZBARSKI, Hb. I, 270.

⁶ NEUBAUER S. 20, HILDESHEIMER S. 53, und schon RELAND, Pal. 933. Das von REL. verglichene Ἀγπα, wovon Ἀγπαῖοι, wovon wieder Hagarani, geht aber auf biblisches הגרי zurück, es müßten denn Hagar und die Derivate von Haus aus mit حجر verwandt sein.

das Reķem, welches bei dem Orte Chagra (= Stein) liegt; רקם נִצְחָה das hochliegende oder obere Reķem¹. Vgl. die in Byblos verehrte Gottheit *Gauas*².

8. חֲוָרָן Ḥavran, keilinschr. *hauranu*, Ἀὐρανίτις, heute Haurân, nur in Hes 47 16 18 erwähnt, wird infolge der modernen Aussprache als „Höhlenland“ (vgl. חֲוֵר חֲוֵרִית Ḥoriter) erklärt³; nicht zu vergessen, daß Ḥavran ursprünglich eine Stadt bedeutete, welche von Hieronymus zur Stelle genannt wird. Der Name dieser Stadt erinnert zu auffallend an das bekannte Hebron in Judäa, als daß sie voneinander getrennt werden könnten. Grundbedeutung: חָבַר (ein gemeinsemitischer Stamm) = binden (in physischem Sinne z. B. Exod 26 4 10 36 17); ein von Bergen umschlossener Raum; vielleicht auch in moralischem Sinne: ein Verband von Menschen, die eine Stadt gründen. חֲוָרָן aus חֲוֵרָן⁴, wie Gaulan aus Gablan (s. w. u.). Dagegen dürfte חֲוֵרָנִים, wo Griechen und Lateiner nicht -au, sondern -a heraushörten (Ἀρωανίτις), schon darum, weil es eine moabitische Stadt ist⁵ und es von den Moabitern bekannt ist, daß sie in Kriegszeiten sich in Höhlen verkrochen (Jer 48 28)⁶, auf Höhlen zu deuten sein. Das mehrfach, auch in rabbinischer Zeit, erwähnte *Beth-Ḥoron* (בֵּית חֲוֵרָן) ist von dem nämlichen Charakter. בֵּית חֲוֵרָתָן (b. Moed K. 3^b, NEUBAUER 50) „Ebene von Beth-Ḥavrathan“ dürfte hingegen zur ersteren Kategorie gehören.

9. חֲלָמִישׁ, von den Rabbinen erwähnt⁷, spricht für sich; es ist wie das Appellativum, = fester Stein, Kiesel. Vgl. besonders חֲלָמֶלֶךְ und צֹר = Tyrus.

10. צֹר שִׁמְעוֹן „Berg Šime'ons“, mehrfach bei den Rabbinen⁸, ist allem Anscheine nach ein Ort, eine Burg oder eine Stadt, nicht ein Gebirge. Man vgl. die vielen heutigen Ortsnamen mit *geb-el-* (s. BUHL, Register).

11. Die von der Wurzel כָּסַל gebildeten Ortsnamen erhalten einen guten Sinn, wenn man den Namen mit der Lage des betreffenden Ortes verbindet. Diese Orte lagen an den „Lenden“ der Berge, an Abhängen

¹ Zur Lage der beiden Reķem s. auch A. BÜCHLER in Jewish Quart. Review 13, 708.

² MOVERS, Die Phönizier II, 1, 107. ³ WINER, Rwb. 1, 469.

⁴ Endung -חֵי und -חָ wechseln, vgl. *difon* und *difan* usw. Gen 36 30; חֵיָרָם und חֵיָרָם.

⁵ Auch in der Meša'-Inschrift erwähnt: חֲוֵרָן.

⁶ Vgl. den interessanten Bericht des Hieronymus vom Wohnen der in gleichen Lebensbedingungen lebenden Idumäer zu Obadja 5; RAUMER Pal. 474.

⁷ Threni Rabba 1 17; s. RELAND 910, RAUMER 253, NEUBAUER 246; auch meine Ausführungen in Magazin für die Wissensch. d. Judent. 19, 235 ff.

⁸ NEUBAUER 267.

und Bergterrassen. So ganz entschieden *Kisloth-Thabor* (Jos 19 12), jetzt *Iksal*, womit כסלות *kəsulloth* (Jos 19 18) gewiß identisch ist. Aber auch כסלון *kəsālōn* (Jos 15 10) ist von der nämlichen Art¹; sie hieß auch דר יערים „Berg der Wälder“ (ib.). Wenn man noch außerdem die in Hi 4 6 zutage tretende Bedeutung von כסלה (= Vertrauen, Sicherheit) zu Hilfe nimmt, so bekunden diese Namen zugleich das Sicherheitsgefühl der Einwohner, eine Logik, die sich uns in der zweiten Gruppe unserer Liste ergeben wird.

12. Die eben angedeutete Art der Lage einer Stadt drückt sich auch aus in dem Namen der alten moabitischen Stadt *Lahith* (לוחית), sogar mit der Determination הלוחית und mit dem Vermerk „Aufstieg“ (מעלה) versehen (Jes 15 5 Jer 48 5)². Das Wort לוח bedeutet in erster Reihe Tafel von Stein, metaphorisch also auch gut für den Abhang oder, wie wir auch sagen, für die Wand des Berges. Maria-Taferl in N.-Österreich ist übrigens bekannt.

13. מנרן I Sam 14 2 Jes 10 28 (nach dem überlieferten Texte; von Abweichungen und Emendationen sehen wir ab)³ gehört zu derselben Klasse wie no. 11. 12; abzuleiten von נגר (vgl. besonders מנרים Mi 1 4), doch vielleicht direkt von מנר, welches ja auf נגר zurückgeführt werden kann, bedeutet es den abschüssigen Ort, also den Bergabhang. Bildung wie משכן usw., wenn von מנר: wie עצמון (w. u.).

שכנציב s. נציב.

סלע⁴ s. חנרא in no. 7.

14. Das mehrmals genannte עזקה *'Azeḥā*, vielleicht in der Šēfela gelegen (Jes 15 35) und demzufolge phönizische Gründung, birgt in seinem Namen ganz deutlich die Wurzel עזק, in der Bibel nur Jes 5 2 enthalten,

¹ Nach einer ansprechenden Vermutung NEUBAUERS (S. 50) ist im Talmud die Ebene פסל in die Ebene כסל, etwa *kislon* zu lesen, zu emendieren. Vgl. כתף = Schulter in geographischem Sinne.

² Vgl. BUHL 272.

³ Angesichts des Umstandes, daß LXX beidemal ein Wort wie *Μαγδων*, *Μαγγέδω* wiedergeben, was in verdächtiger Weise an das bekannte *Megiddo* anklingt, darf man wohl die Form selbst verwerfen und nur den *ḡ*-Laut beibehalten. Dana hätten wir **midrōn* oder *madrōn*. Dieses Wort erscheint aber überaus häufig in den neuhebräischen Texten (Stellen s. bei LEVY 333), מדרון, מדרון, מדרון geschrieben, und bedeutet gerade den Abhang, den abschüssigen Ort. Das rabbinische Wort erscheint so häufig und hat auch so manche Derivate, daß dessen Beibehaltung geboten erscheint, während das nur zweimal vorkommende biblische Wort immerhin emendiert werden könnte. Es ist dann als Zufall anzusehen, daß sowohl die überlieferte als die supponierte Form den Sinn „Abhang“, „abschüssiger Ort“ ausdrücken.

⁴ Nach dem Vorgange KIEPERTS vgl. damit H. LEWY, Die sem. Fremdw. im Griech. S. 145 Σόλοι Σολόεις.

jedoch in verwandten Begriffen neuhebräisch, aramäisch, syrisch und arabisch stark verbreitet. Die Stadt heißt also, nach der uns nunmehr geläufigen Logik, die steinige, die in Stein begründete oder aufgebaute. In Jerusalem gab es einen großen Hof, der „Steinhaus“ hieß (Mišna Roš ha-Šānā 24 בית יעוֹק *Beit Jeqok*); vgl. die oben behandelte *gabbatha*. Zur Form vgl. יעוֹר, יעוֹד, Ἰαζήρ. Da es ferner ein עוֹב gibt, welches etwa bauen, befestigen bedeutet (s. Wbr.), und da für יעבֿץ im Texte selbst (I Chr 49) eine Metathese der Wurzelbuchstaben vorgenommen wurde, so dürfte auch der Ort יעבֿץ in Juda (I Chr 2 55), im Sinne von יעצב¹ „befestigte“, als Analogie angesprochen werden.

15. Weist 'Azēkā auf Stein, so weisen die zahlreichen Ortsnamen mit עפר (z. B. עפרה, auch עפרה (ל) בית Mi 10, עפרון, עפרן — עפרים der Mišna) auf Erde; gemeint können sein Erdarbeiten, Wälle, Schanzen u. dgl.

16. צר — Tyrus bedeutet anerkanntermaßen „Fels“². צר, zēr punktiert, Ort in Naphtali (Jos 19 35), wohl derselben Bedeutung. Nach dem griechischen Tyros zu urteilen, geht der von den Rabbinen einigemal genannte Ort ציריא, ציריא, schon der Endung nach aramäisch, auf eine Form zurück, die hebräisch etwa צוריא (nicht gentil., sondern Urform) lauten würde. An das bekannte Tyrus ist nicht zu denken, weil dieses auch neuhebräisch immer צור heißt.

17. שִׁכְנִינִיב in Babylonien (NEUBAUER 363) ist offenbar aus שִׁכְנִיב + נִיב³ zusammengefügt und enthält im zweiten Bestandteil dasselbe, was sich in נִיב (Jos 15 43) und dem bekannten Nisibis birgt. Steph. Byz. sagt, Uranios zitierend: „νέσβις (so, s. ZDMG 59, 344) bedeutet in der Sprache der Phöniker zusammengefügte, zusammengetragene Steine“. Also נִיב, dieselbe Wurzel, die in מִצְבָּה und in einer Reihe von Wörtern enthalten ist. Demnach שִׁכְנִיב = zusammengefügte Steinwohnung. In beiden Fällen für Babylonien, wo man in Ermangelung des Steines mit Ziegel baute, eine bedeutsame Nachricht.

Diese Liste, die ohne Zweifel vermehrt werden könnte, faßt mit wenigen Ausnahmen (עפר, אֲנַחֲרַת) nur die Gebirgsstädte ins Auge, in Palästina ein berechtigter Gesichtspunkt, insofern aber dennoch einseitig; jedoch glaube ich mich dieses Vorwurfes zu entledigen, indem ich frei-

¹ צ und י können wechseln, vgl. עלץ, עלס, עלו; ועיר und מצר.

² GeseNIUS Wb.¹⁴ u. Oxf. LIDZBARSKI, Hb. der nordsem. Epigr. I, 359, s. auch GUTHE in dem kürzlich erschienenen Artikel „Sidonier“, Prot. RE³ 12, 284, der auf assyr. שִׁכְנִיב, äg. sar(a) hinweist.

³ Fehlt bei NEUBAUER. Siehe LEVY 2, 190.

mütig zugebe, daß ein anderer Gesichtspunkt, etwa die Lage am Wasser, ebensogut an den Tag träte.

II. Bauart.

In dieser Gruppe sind besonders bemerkenswert Städtenamen, die bloß das Erbautsein ausdrücken, wie *Tabne*, und solche, die den Begriff der Entstehung in solch durchsichtiger Weise angeben, wie *Gedera* usw.

18. Wir beginnen die Liste mit dem nur in rabbinischen Quellen erwähnten Uša (אִישָׁא) in Galiläa¹, das eine Zeitlang Sitz des Synedrions war². Die Stadt wurde bereits im Mittelalter mit אִישָׁא = Mauern (Ezra 4 12) zusammengestellt³, was auch recht plausibel ist. Der Ort war fest durch seine Mauern.

ינור s. אִנּוּר.

19. Worauf der Vermerk, אִרְוֹד = *Arwad* bedeute *locus profugorum* (GES. Thes. 1269) und „Zuflucht“, bei PIETSCHMANN (Phön. S. 37) beruht, weiß ich nicht. Bei MOVERS und GESENIUS Hwb. findet man keinen Versuch einer Namensdeutung. Doch dürfte man auf dem Umwege über אִרְפָּד = *Arpad*⁴, keilinschriftlich *Arpadda*⁵, eine Stadt, die sehr gut eine phönizische Gründung sein kann, vielleicht zum Ziele kommen. Von dem Vorsatz-Alef abgesehen (vgl. אִשְׁקֶלֶן), sieht man in diesem Worte die bekannte semitische Wurzel רָפַד = רָבַד (arab. رَجَد, V den Himmel mit Wolken bedecken), mit der Bildung מְרַבִּידִים (Prv 7 16 31 22) ausgebreitete Decken, zu welchen man schon längst nh. רָבַד, targ. רֹבְדָא = Pflaster gestellt hat; namentlich ist רֹבַד ein im jerusalemischen Heiligtum verwendeter Ausdruck, also gewiß archaistisch und vielleicht — hier muß die Phantasie walten — von den ersten Erbauern, von den Phöniziern herrührend. Im Oxforder GESENIUS ist ferner bereits auf sabäisch רַפְתָּ = *protection* (CIS IV no. 403) und auf אִרְפָּד = *terraces*⁶ verwiesen. Das Gemeinsame ist wohl ein steinernes Pflaster; es ist das möglicher Weise die Unterlage, auf der die Stadt *Arpad* erbaut wurde. Von אִרְפָּד ist אִרְוֹד bloß eine Erweichung. Die Griechen sprachen wohl

¹ NEUBAUER 199; HAMBURGER RE des Judent. II, 1247; BUHL 221 (mit der Aussprache *Uša* oder *Oša*; in PEF Quart. Statem. 1877, 86 *Oshek* geschrieben).

² Mein: Synod of Usha, in Jewish Enc. II 645.

³ RAPPAPORT in dem Realwörterbuche '*Erack Millin* I 233.

⁴ Heute *Tell-Arfad* nördlich von Haleb, ZDMG 25 238 f.

⁵ Die keilinschriftlichen und ägyptischen Formen von *Arwad* = *Arados* hat man am besten bei H. CLAUSZ ZDPV 30 10 f.

⁶ Von D. H. MÜLLER, Südarabische Altertümer im kunsthistorischen Hofmuseum, Wien 1899, S. 7.

'Αραδ (mit Digamma), dann 'Αραδ, dann 'Αραδ, 'Αραδος¹. Die kleine Insel, auf welcher Arados lag, ist ein „meerumspülter Fels“ (Strabo), der gewiß Substruktionen erforderte, ehe eine Stadt und eine Stadtmauer aufgeführt werden konnten. Diesen Vorgang spiegelt nun das Wort מִדָּר wieder: auf Pflaster gebettete Stadt. „Eine mächtige Umfassungsmauer, die dicht auf den Kanten des steil abgesprengten Felsenrandes . . . sich erhob, reichte im Altertume fast um die ganze Insel herum und ließ nur auf der Ostseite den Hafen frei . . . Imposante Überreste jener Befestigungsmauern sind noch vorhanden“ (PIETSCHMANN, Phön. S. 37).

Von מִדָּר stammt מִדְרָה = Lehne (Cnt 3 10). Eine regelrechte alte Partizip-Form stellt nun dar der Ortsname מִדְרָה, die bekannte Lagerstätte der Israeliten (Ex 17 1 usw.). In der Wüste freilich sind es nicht gewaltige Bauten, die diesen Namen verursachten, wohl aber bildet eine Art Estrich der vom Kleinvieh geworfene Mist, der an der Sonne hart wird²; hierfür verweise ich in Kürze auf den Ausdruck מִדְרָה (b. Nidda 28^a) mit R. Nathans Erklärung ('Aruch 6, 299) und auf die interessante Schilderung von TRUMBULL, Kadesh-Barnea, London 1884, S. 273. Von der Schafhürde haben alle Städte namens מִדְרָה usw. ihren Namen (s. w. unten).

20. מִשְׁעָן Jos 15 52 מִשְׁעָן, wovon מִשְׁעָן, מִשְׁעָן, bedeutet sicher den sich stark fühlenden sicheren Ort. Der Begriff מִשְׁעָן, ישב במח, das Land in Ruhe, Sicherheit bewohnen, gehört ja zu demselben Begriffskreise. Wenn noch מִשְׁעָן, wie wahrscheinlich, mit מִשְׁעָן verwandt ist, so gehört מִשְׁעָן in eine Gruppe mit מִשְׁעָן בית מִשְׁעָן (s. w. u.); auch an den zweifelhaften Ortsnamen מִשְׁעָן (II Sam 8 9; I Chr 18 9 מִשְׁעָן) ist zu erinnern; ein anderes n. pr. ist מִשְׁעָן Gen 22 24.

21. Der babylonische Ort מִשְׁעָן „Felsenhaus“ besagt deutlich die Bauart oder wenigstens das Gefühl der Erbauer und Bewohner. Infolge der Bezeichnung „Haus“, wie oft in Städtenamen (vgl. Bethel), gehört übrigens dieser Ort und alle desgleichen in die dritte Liste (w. u.).

¹ Es gab ein 'Αραδος, Name je einer Insel, im persischen Meerbusen und bei Kreta; beide können von Phöniziern ihren Namen haben. Dagegen ist der Gadite מִדְרָה, מִדְרָה (Gen 46 16 Num 26 27) wohl ein einheimischer israelitischer Name. Der mythische Held von Arados heißt hingegen 'Αραδαίος (var. 'Αράδιος) bei Josephus, Ant. 1, 6, 2 § 138.

² Wenn schon nicht von מִדָּר, in der Form מִדְרָה, so kann man wohl מִדְרָה althebräisch und neuhebräisch = Rinderstall von מִדְרָה, über מִדְרָה, Mist, ableiten, wie in MANDELKERN'S Konkordanz vorgeschlagen. Vgl. auch neuhebräisch מִדְרָה und מִדְרָה Vieh in den Stall treiben, aber auch: düngen (LEVY I 385; vgl. מִדְרָה w. u. no. 30).

3 b. Berach. 31a; NEUBAUER 347.

22. Der babylonische Ort **בי כתיל** Be-Kathil¹ hat seinen Namen wohl von der Mauer (nh. **כותל**, auch aram. **כתלא**), mit der er umgeben war; demzufolge von derselben Art wie Uscha (s. oben no. 18).

נדר בית s. **נדר**.

23. Was auch immer der Sinn des biblischen Wortes **מלא** (Wall?, Bastion?, Kastell?) sein mag, soviel ist gewiß, daß es irgend eine Befestigung bedeutet, und so darf der Ortsname² Beth-Millō (**בית מלא**) II Kön 12 21 als „Festungshausen“ gedeutet werden; das daneben stehende **מלא** wird wohl auch in irgend einer Weise mit **מלל**, **מסלה**, aufgeschüttete Straße, zusammenhängen.

24. In dem biblischen **בית צור**, auch in den Makkabäerkämpfen oft erwähnt³, sehen wir wieder einen der Orte, die den Bewohnern das stolze Gefühl der Stärke und Sicherheit gewährten; wegen **צור** gehört es übrigens zu **צר** = Tyrus.

25. Die bedeutende und wichtige Stadt **בית שן**, in rabbinisch-aramäischer Form **בית שן**, zusammengezogen **Βαίσων** und sogar **Βασάν**⁴, ist nichts anderes als „Haus der Ruhe“ (RAUMER 150), das ist von **שן** **שן**, wovon bh. **שנן**; vgl. besonders vom Wohnen **שנן** Jes 33 20. Dieses ist in dem Ortsnamen ebenso zusammengezogen wie **שנן** in **אלון** **שנן** Jos 19 33, in Richt 4 11 jedoch **Kethib** **שנן**, also **שנן**. Wie wir ferner bereits andeuteten, dürfte **שן** mit **שען** (s. **אשען**) verwandt sein, und weiterhin **שען** auch mit **שען**, welches nur dialektisch von jenem verschieden zu sein braucht. In **Beth-san** hat sich die Verschiebung der Zischlaute in griechischem Munde notwendig ergeben. Wie **שן** zu **שען** verhält sich ferner das eben berührte **שען** zu **שנן** Mch 1 11 (offene Form wie **שנן**), doch auch kontrahiert **שנן** Jos 15 37. Ebenso muß bezüglich Bethsans eine Form **בית שנן** für möglich gehalten werden⁵.

Dies führt uns auf eine, wie es uns scheint, wichtige Erkenntnis. Die Rabbinen haben oft Gelegenheit, den Handelsverkehr der Juden mit den

¹ b. Chull. 64b und oft, NEUBAUER 388.

² Daß es ein Ort außerhalb Jerusalems ist, scheint mir aus dem Zusatz **סלא** **הירר** „wo man nach Silla hinabgeht“ hervorzugehen; nach STADE (Gesch. d. Volkes Isr. I, 343) ist es aber der Palast in dem Bastionsraum zu Jerusalem.

³ SCHÜRER, Gesch. 13 207. Die bei Eusebius befindliche Namensform **Βηθσαῶν** (Onom. ed. KLOSTERMANN 522) gibt immerhin zu denken; s. jedoch w. u.

⁴ Alles nötige hat SCHÜRER, jetzt bereits 4. Aufl. II, 170ff.

⁵ Dies scheint in der Tat vorzuliegen in der ägyptischen Form **Bit-sanra**, mit zweifacher Liquida (ZDPV 30 13), und gerade für die älteste Zeit ist diese vollere Form recht passend.

heidnischen Nachbarn und Landesgenossen zu besprechen¹; dabei besprechen sie auch den Besuch der Märkte der phönizischen und philistischen Handelsstädte, die wegen ihres kultischen Charakters besonders bedenklich schienen. Es heißt nun in einem tannaitischen Texte: „Drei Märkte (ידיים) gibt es: Der Markt zu Gaza, der Markt zu Akko, der Markt von בִּזְנָה; der beste unter ihnen ist der zu בִּזְנָה“². Aus ganz Palästina sind drei Handelsstädte herausgegriffen, worunter begreiflicher Weise Gaza und Akko, und neben diesen zwei bekannten figuriert das obskure בִּזְנָה³. Nun hat aber die Parallelstelle, die sonst wörtlich mit jener übereinstimmt, die Lesart בִּזְנָן⁴, und dies kann mit vollem Rechte in בִּשְׁנָן (ט und ש sind graphisch leicht zu verwechseln), das ist בִּשְׁנָן, emendiert werden, eine Form, deren zweiten Teil wir oben ebenso erschlossen haben. Die Form בִּזְנָה nun (lies בִּשְׁנָה) repräsentiert ein aramäisches Bešana⁵. Dabei ist zu bemerken, daß die Leute von Beth-Šan durch ihre schlechte Aussprache berüchtigt waren (b. Megilla 24^b, j. Berach. 24^d Z. 48). Das verdrießliche Rätsel ist nun gelöst; Skythopolis verdient gewiß unter den größten Handelsstädten Palästinas genannt zu werden; ja, es war in gewissem Betracht der wichtigste Handelsplatz, nämlich für die galiläischen Gegenden, und der Mann, der diese Behauptung mit seinem Namen deckt, ist R. Jochanan, der anfangs des dritten Jahrhunderts in Tiberias, also in der Nähe von Skythopolis lebte, zu einer Zeit, als das Gros der jüdischen Bevölkerung sich in Galiläa konzentrierte; nun war Skythopolis in der Tat das wichtigste Handelsemporium für sie. Was wir von den heidnischen Kulturen und dem Handel von Skythopolis wissen⁶, rechtfertigt vollauf die Beziehung jenes Ausspruches auf Skythopolis⁷.

¹ Im Mišna-Traktat *Aboda Zara* (= Götzendienst), wo I 4 unter anderem von den Verkaufsstellen von Beth-Šan gesprochen wird; in allerjüngster Zeit unter anderem zugänglich auch durch die deutsche Übersetzung von P. KRÜGER (Ausgewählte Mischna-Traktate von P. Fiebig, 4, Tüb. 1907); nur muß ich bedauern, daß in der Kommentierung, wie mir scheint, recht unwissenschaftliche Motive unterlaufen!

² jer. *Aboda* Z. 1, 4, 39d Z. 27. Vorher R. Jochanan: nur einen derartigen Markt wie der zu בִּזְנָה haben die Rabbinen untersagt.

³ NEUBAUER 262 denkt an den Sklavenmarkt unter der Abrahams-Terebinthe von Hebron — gewiß unbefriedigend. — Außerdem werden noch die Märkte von Tyrus und Cäsarea namhaft gemacht: jer. ib. u. *Sifre Deut.* § 306 p. 132a ed. FRIEDMANN.

⁴ Genes. Rabba c. 47 Ende.

⁵ In Septuaginta und Josephus kommen, wenn auch nur als Varianten, die Formen Βηθ-σάνη, Βεδσάνη, Βηθσάνα usw. vor; man kannte also diese Stadt auch unter diesem Namen.

⁶ SCHÜRRER II 4 38. 51. 77 unter Anführung der Literatur.

⁷ Allerdings kann ich nicht sagen, warum gerade hier die Stadt in der ungewöhnlichen Form בִּשְׁנָן und בִּשְׁנָה erscheint.

Ad vocem Σκυθόπολις. Die Gleichung מנח בית = Σκυθόπολις ist trotz allem darauf verwandten Scharfsinn und der fleißigen Sammlung sämtlicher Instanzen bei SCHÜRER (II⁴ 171f.) nicht aufgeklärt. Folgende Vermutung dürfte nicht schlechter sein als die dort angeführten. Der Grieche, der in seiner Sprache keinen *sch*-Laut hat, hörte und sprach Βηθ-σάν. Fragte er seinen Geschäftsfreund oder Gastfreund, einen Syrer oder einen Juden, was besonders der zweite Bestandteil dieses Wortes bedeuten mag, so erhielt er von diesen Aramäern wohl die Auskunft, *san* bedeute Schuhe¹. Sofort übersetzte sich das der Grieche in Σκυτόπολις² = Leder- oder Schuster-Stadt³. In Inschriften kommt noch für unsere Stadt Σκυτόπολις (mit *t*) vor; dies schreibt man natürlich auf Rechnung des unwissenden Steinmetzen, für uns aber ist das eine korrekte Schreibung. Erst als der Mythos sich auch über Palästina ergoß (z. B. von Perseus und Andromeda in Joppe), ließ man in Verbindung mit Dionysos (s. Plinius und Solinus) Skythen in Palästina sich ansiedeln, und dieser mythologische Charakter ist eigentlich vorherrschend in der ganzen Sage, und erst der christliche Autor Synkellos spricht von der Ansiedelung der Skythen in rein historischem Sinne. Der Geschäftigkeit des Mythos nun verdankt unsere Stadt den Namen Σκυθόπολις, in Wirklichkeit wollte man, wie uns scheint, Σκυτόπολις = Schusterstadt sagen.

26. בצרה in Mch 2 12 verträgt kaum eine andere Erklärung als: Hürde, Pferch⁴. Dies ist aber bestimmend für die Bedeutung der vielen Städtenamen von der Wurzel בצר. Anfänglich Hürde, wurde der Platz zum Orte und zur Stadt (vgl. מנרל עדר), oder aber die Einkreisung, wie sie zur Hürde diente, wurde metonymisch auf die Mauerumfassung der Stadt übertragen. Derart sind a) Die Asylstadt בצר (Dtn 4 43 Jos 20 8 usw.). b) Die bekannte edomitische Hauptstadt בצרה⁵, die zeitweilig moabitisch war (Jes 34 6 Jer 49 13 22; ib. 48 24 usw.)⁶. Sehr gut werden im Oxforder

¹ So wird schon מנח Jes 9 4 erklärt; man kennt die Wurzel assyrisch, jüdisch-aramäisch, syrisch und äthiopisch, und besonders jüdisch-aramäisch ist מנחם = Schuhe ein geläufiges Wort (LEVY, Targ. Wb. II, 50).

² Ein solches gibt es in Libyen, s. PAPE, Wb. der gr. Eigennamen 3.

³ Für das geläufige בית genügte πόλις, was ja auch passend ist.

⁴ Die Untersuchung von HOFFMANN in ZA 1887, 49 hat „Streinkreis“ (*Kraal*) dafür herausgefördert; für die Sache einerlei, denn die Schafhürde kann ebensogut Steine zur Einfassung haben, wie Erde und Holz; vgl. w. u. מנרל צאן.

⁵ Über deren Verhältnis zu בצר s. meine Lehnwörter 2 142, wo בצרה als Neugründung der Römer = *Bostra* figuriert, wohl hervorhebend, daß es ursprünglich semitisch ist.

⁶ Zu Gen 36 33 bemerkt R. Abbahu (lebte in Cäsarea Mitte des dritten Jahrhunderts): als das übrige Edom (= Rom) aufgehört habe, dem römischen Reiche Kaiser

GESENIUS diese Eigennamen mit Festung *enclosure, fortress* übersetzt unter Vergleichung mit **בֶּצֶר** *rough stone*, **أَرْضُ بَصْرَةَ** Land mit scharfen Steinen. Gerade die Festigkeit von Bostra wird gerühmt („eine sehr alte Festung [φορούσιον]... von den arabischen Königen mit Mauern umgeben“, Damascius), und noch Ammianus Marcellinus rühmt ihre starken Mauern¹. An **בְּצֶרֶן** und **מְבֶצֶר** — Festung soll bloß erinnert werden. Dagegen ist neben **בְּצֶרָה** das Vorkommen eines edomitischen Clans **מְבֶצֶר** (Gen 36 42) stärker zu betonen. Inschriftlich sind beide genannten Städte unter demselben Namen bezeugt: **בְּצֶר** in der Mesa-I. Z. 27, **בְּצֶרָה** nabatäisch und palmyrenisch (LIDZBARSKI Hb. 242). — c) Eine Stadt ähnlichen Namens setzt der Fluß *Βοστρηγός* in Phönizien voraus, denn der Flußname rührt wahrscheinlich von einer daneben liegenden Stadt her².

Die ursprüngliche Bedeutung von **בְּצֶר**, ein Gehege, einen Pferd machen, kommt noch im Neuhebräischen in einigen verkannten Redewendungen zum Vorschein. Zwar statuiert auch LEVY (Nh. Wb. I 252) für **בְּצֶר** *Piel* die Bedeutung umringen, umgeben, doch entschuldigt er sich gleichsam, indem er hinzusetzt: „eigentlich etwas von dem Daranliegenden absondern“; er denkt nämlich nur an **בָּצַר** — abschneiden. Die von ihm in dem betreffenden Punkte behandelten Stellen stammen aber von dem soeben festgesetzten **בְּצֶר** umringen, befestigen. Wenn gesagt wird, die Söhne Korachs gingen mit ihrem Vater nicht unter, denn **מִקֵּץ נִבְצְרוּ**, so kann das nur heißen: ein Ort wurde für sie eingefriedigt, mit Schutzwehr versehen, in der Hölle, damit sie das Feuer nicht verzehre. Von Rom wird gesagt, es sei eine Stadt, die von allen Seiten umwallt (**מְבִצֵּרֶת**) ist³.

Ich denke, daß die Tätigkeit des Umringens, des Einfriedigens derart an der Spitze und im Mittelpunkt aller Arbeiten stand, daß das **בְּצֶר**, das Einhegen, der Name sein konnte für Arbeiten aller Branchen überhaupt, gerade wie **תָּרַשׁ**, **תָּרַשֶׁת** Arbeiten, Kunstarbeiten überhaupt bedeutet, ohne Rücksicht auf die Art der Arbeit, wo es doch der Etymologie nach in erster Reihe das Steinschneiden bedeuten sollte. Für Jer 6 27 **מְבַצֵּר** wurde **מְבַצֵּר** der Goldprüfer (von **בָּצַר** = Gold?) vorgeschlagen, so

zu liefern, habe **בְּצֶרָה** sie geliefert; deutliche Anspielung auf Philippus Arabs, der in Bostra geboren wurde. Also wußte man, daß **בְּצֶרָה** = Bostra.

¹ BENZINGER in Pauly-Wissowa RE 3 790.

² BENZINGER ib. will eine Stadt dieses Namens freilich nicht gelten lassen; er denkt an die Stadt Botrys.

³ b. Megilla 14 a und Parallelstellen.

⁴ Deut. Rabba c. 1. LEVY übersetzt: befestigt, was am Ende dasselbe ist.

daß man hier bereits einen Arbeiter hätte, dessen Bezeichnung etwa auf unseren Stamm zurückgeht. Darauf führe ich nun die merkwürdige Erscheinung zurück, daß neuhebräisch an einigen Stellen das Metier, Handwerk oder der Lebensberuf mit dem Worte *בָּצֵר* (immer mit Suffixen versehen) bezeichnet wird, ganz in dem Sinne des sonstigen *אומנות* = Handwerk. So z. B. Gott spricht zu Israel: „Gebet nicht auf euer Handwerk und das Handwerk eurer Väter“¹. Ein Körnchen althebräischen Sprachschatzes wäre uns hierin erhalten geblieben.

27. Der Name der bekannten phönizischen Stadt *גבל* (Aussprache *Gebal*, doch s. w. unten) wird unisono als Höhe, Berg erklärt²; hebräisch *גבול* = Grenze (von Bergen gebildet), arabisch *ğabl* = Berg, hängen damit zusammen; noch heute heißt der Ort *ğebail* *جَبِيل*³. Die Griechen nannten die Stadt *Bóβλος* oder *Bíβλος* (beide Schreibungen sind gut bezeugt), und da entsteht nun die Aufgabe, das Entstehen dieses Namens zu erklären⁴. In der Bibel (Hes 27 9) wird *גָּבַל* gefunden (wo LXX: οἱ πρεσβύτεροι βιβλίων), doch muß diese Aussprache zumindest in *גָּבַל* *Γεβαλ*, mit Kamez, emendiert werden, wie innerhalb der Bibel (ψ 83 8) die Gegend südlich vom Toten Meere, das Gebalene der Griechen, genannt wird⁵. In der phönizischen Nomenklatur hat man nämlich gerade solche Formen: die Stadt *Demarus* griechisch *Tamyrus*, *צמר* griechisch *Simyra* (*הצמר* Gen 10 18, ib. *החמתי*, vgl. auch *גַּר* ib. 19 an der philistäischen Küste). Nun zeigt aber das Beispiel von *צַמִּיר* (vgl. *דְּרִינִים דְּרִי* Jes 21 13; *מוֹן* Gen 25 2 und *מְרִינִים* ib. 37 36, wenn korrekt), daß das Gentile von *Gebal* *גָּבַלִי* lauten sollte, also nicht *הגבלי* Jos 13 5, wo LXX L. in der Tat *Γαβαι*, lies *Γαβαλ* hat, und nicht *הגבליים* I Kön 5 32 (wo man freilich Korrekturen vornimmt), Formen, die vielmehr *גָּבַל* oder *גָּבַלִי* voraus-

¹ Exod. Rabba c. 40 Ende *אבותיכם של בצרן ולא בצרן*, vgl. Pesikta R. c. 6 Ende, während in b. 'Arachin 16b das normale *אומנות* dafür steht. Die Schwierigkeit wurde bemerkt von BACHER, Agada d. pal. Amoräer I, 291, siehe auch meine Bemerkung in Vierteljahrschrift für Bibelkunde, talm. u. patr. Studien 1907, III, 68.

² MOVERS II, 1, 103; RITTER Erdk. 17, 1, 13; RENAN, Mission en Phénicie 177; PIETSCHMANN 46; BENZINGER in Pauly-Wissowa RE III, 1099; GESENIUS Hwb. in den verschiedenen Auflagen.

³ BAEDERER⁶ 296. WINER Rwb. I, 206 lehrt unsere Stadt von *جَبَلَة*, die weiter nördlich bei Laodicea liegt, unterscheiden; der Name aber ist offenbar derselbe.

⁴ Gewöhnlich begnügt man sich, zu sagen, aus *gibel* (supponierte Aussprache) hätten die Griechen *Byblos* gemacht (z. B. BENZINGER a. a. O.).

⁵ Für dieses *גבל* möchte ich umgekehrt *גָּבַל* ansetzen, denn Targum und Samaritaner haben für *Se'ir* (offenbar dieselbe Landschaft) *גָּבַלָא* = *gabla* (s. WINER I, 397, LEVY Trg. Wb. I, 123), und das ist die rechte Entsprechung nach Analogie von *גברא*, *גבר* (auch *גוברא*), während Worte wie *יָקָר*, *בָּתָּב* ihren langen Vokal behalten. Bei Josephus hat man *Γαβαλίται* und *Γοβολίτις* (s. NIESES Index).

setzen. Aus uns unbekannten Gründen wird wohl auch diese Form existiert haben¹, und so hat man bei Βίβλος von ihr auszugehen, nämlich von einer *gibl*-Form; nahe dazu steht die *qufl*-Form², und so hat man auch Βόβλος. Wir machen also einen Unterschied zwischen dem Stadtnamen und dem Gentile und leiten die gr. Form von diesem letzteren ab, um so mehr, als die Griechen viel früher als mit der Stadt selbst mit den Stadtbewohnern, die als Kaufleute zu ihnen kamen, bekannt werden mußten³; so gilt es auch für sicher, daß die Griechen früher ihr Wort Φοίνικες als Φοινίκη gebildet haben (GUTSCHMID, Kl. Schr. II, 21 f.); *gibl* verwandelte sich nun infolge Assimilation in gr. Munde zu *bibl*, *bibl-os*.

Bei phönizischen Dingen, wo das Volk vom Handel, die Person von der Ware kaum zu trennen sind, dürfte eine kleine Abschweifung in das Gebiet der Warenkunde nicht unstatthaft erscheinen. Das griechische βίβλος, βιβλίον—Buch, unser „Bibel“ ist nämlich unlösbar mit unserer Stadt Byblos verbunden. MOVERS (II 2 320) äußert sich hierüber: „Ein ebenso wichtiger Handelsartikel waren die aus der ägyptischen Byblus- oder Papyruspflanze bereiteten Gegenstände: Papier, Segeltücher, Kleider, Stricke, Netze⁴. Mit dem Namen hat es wohl dieselbe Bewandnis wie mit dem ähnlichen Pergamena und mit dem entsprechenden talmudischen בלל. Mit dem letzteren Namen wird eine Pergamentsorte bezeichnet, unstreitig nach der Stadt בבל, dem griechischen Byblos⁵. So wurden auch die Papyruspflanze und die aus ihr verfertigten Gegenstände Βόβλια oder Βιβλία . . . „Byblische Stoffe“ [genannt], weil sie von Byblos . . . in den Handel kamen . . . Nun wird zwar in der verschiedensten

¹ Vgl. מִצְרַיִם = Egypt, das doch nicht direkt von מִצְרַיִם stammt. Inwiefern noch das Phönizische eigenen Sprachgesetzen folgt, entzieht sich meiner Kenntnis.

² Vgl. GESIENUS-KAUTZSCH, Gramm. 27. Aufl., § 84 a.

³ MOVERS II, I 103 Anm. setzt phön. *gybl*, hebr. *gobel*, als ältere Aussprache an und meint, dem gr. Namen Βόβλος, Βιβλος liege die phön. Aussprache *gobl*, *gybl*, *gbl* zugrunde; bei BENZINGER a. a. O. heißt es gar, der phön. Name habe ursprünglich „wahrscheinlich“ *gybul* gelautet. In phön. Inschriften hat man nur בבל (s. LIDZBARSKI, Hb. I, 248), auch בל (w. unten), wie will man da ohne das Hebräische auf die Aussprache schließen? Das Griechische allein berechtigt zu einer solchen Folgerung nicht. Heute kennt man freilich die ägypt. Form *Kyphi*, die assyr. Form *Gubla* (MUSS-ARNOLT in Transactions 23 125; ZDPV 30 24).

⁴ In der Anmerkung u. a. βόβλινος οἶνος Her. II, 96. Zu vgl. βιβλινός οἶνος bybl Wein, wovon weitläufig HEHN Kulturpf. und Haustiere⁷, 568 f.

⁵ MOVERS beruft sich hierbei auf M. SACHS, Beitr. zur Sprach- und Altertumsforschung. [Aus j. Quellen]. II, 188 ff. Nun will aber SACHS weitläufig gegen die talmudischen Quellen beweisen, daß בלל ursprünglich Byblospapyrus bezeichnete, wofür Name später auf das Pergament übertragen worden sei, was MOVERS mit Recht be-
12-7

Weise der Name der Stadt Byblos etymologisch-mythisch von der ägyptischen Byblospflanze abgeleitet; allein offenbar verhielt es sich wie in allen derartigen Fällen umgekehrt: wie nach einem schon angeführten Beispiele, die *Pergamena* von Pergamus, wie die Seide von der Stadt Seida oder Sidon¹ herkommt, wie die ähnlichen Namen Τύρα, Babylonica, Damast² u. a. entstanden sind, so ist auch hier der Name des Ortes, von wo die Verbreitung der Ware ausgegangen war, auf diese übertragen worden.“ Dieser Sachverhalt bezüglich βίβλος kann heute als anerkannt gelten³. Für גויל = Pergament dürfte die Kulturgeschichte dieselbe Bewandnis einst noch besser bewahrheiten, als es heute der Fall ist. Doch ist גויל = Pergament nicht das einzige, was hier zur Sprache kommen muß, denn bekanntlich existiert neuhebräisch auch ein anderes גויל, welches den Steinblock, den unbehauenen Stein bedeutet. Die Mišna lehrt: „Dort wo man aus גויל⁴, Quadern (גוית, כפיסין (s. Hab 2 11), Ziegel (לבינין)⁵ zu bauen pflegt, baut man [auch in dem behandelten konkreten Falle]; alles richtet sich nach der Lokalgewohnheit“ (Baba Bathra 19; babyl. Talm. z. St. 3⁶, erklärt, unter גויל wären unbehauene Steine zu verstehen). Damit ist nun die Sache komplizierter geworden. Wie kann das eine Wort גויל sowohl den Steinblock als auch das Pergament bezeichnen? Doch nur nach der früher erörterten Logik: auch der Steinblock hatte von Gebal-Byblos seinen Namen. Freilich schleppte man schwere Steinblöcke nicht auf Schiffen von Ort zu Ort, aber die Ware kann auch nach dem Verfertiger und Künstler benannt sein, und die Bibel kennt die Gibliten als Baumeister des Tempels (I Kön 5 32) und von Schiffen (Hes 27 9). Die schweren Werkstücke nun mit der eigentümlichen Bearbeitung, aus denen der Tempel gebaut war, nannte man nach den byblishen Arbeitern גויל, גויל. Die Form ist, um bei Realien zu bleiben,

¹ Das wird nun freilich von KLUGE, Etym. Wb. d. deutsch. Spr. 5 s. v. Seide für unberechtigt erklärt. Ob man aber nicht סיד (= σιδών?) von Sidon ableiten könnte? Versuche s. bei H. LEWY, Sem. Frwr. im Gr. S. 84.

² Da wäre eine Berufung auf HITZIG passend gewesen (ZDMG 8 213), der auch das gr. πέροξα (vgl. meine *Lehrw.* II, 331 f.) von Damask ableitet. — Für πάπυρος hat LAGARDE, Mitteilungen II, 260 f. den Zusammenhang mit dem Städtchen Bāra, einem Küstenorte in Ägypten, gesucht, von O. SCHRADER bei HEHN 7 309 skeptisch aufgenommen.

³ Beifällig aufgenommen von GUTSCHMID (Kl. Schriften 2 17). Siehe auch E. SPECK, Handelsg. d. Altertums, Lpz. 1900, I, 489 u. passim; H. LEWY a. a. O. 172; LAGARDE, Symmikta I, 105; DZIATZKO in Pauly-Wissowa RE 3, 1101.

⁴ So, in der dem Ausgangspunkte גל noch näher stehenden Orthographie mit ב, lautet das Wort in ed. LOWE, Cambridge 1883, und im Ms. Kaufmann, s. meine Notiz in MGWJ 51 162.

⁵ Siehe dazu die schöne Abhandlung von G. HOFFMANN in ZAW 2 518. Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 28. 1908.

wie die von בְּיָל Blei¹; doch ist nicht ausgeschlossen, daß man etwa בְּיָל sprach. Der Name kann bis zu dem salomonischen Tempelbau zurückreichen, und es ist nur zufällig, daß die Bibel das Wort nicht hat. Zu dem phönizischen Bau des salomonischen Tempels paßt diese Erkenntnis, das muß man zugeben, vorzüglich. Noch Josephus (B. J. 2:18 9 § 504), indem er von der galiläischen Stadt Chabulon (Var. Zabulon) spricht und deren Schönheit hervorhebt, glaubt das am besten dadurch zu tun, daß er deren stockhohe Häuser mit denen von Tyros, Sidon und Berytos vergleicht, und die Mišna spricht mehrfach vom tyrischen Hof, vom tyrischen Fenster, nach deren Muster man in Palästina baute. Also war das phönizische Bauwesen in Palästina nicht vergessen².

Im übrigen dürfte das Phönizische soweit dem Hebräischen nahe stehen, daß man in גִּבְל nicht einfach „Berg“ sieht, sondern, wie in גִּבְל , auch etwas, was den Ort, gewissermaßen als Schutzwehr, schützt; vgl. die Einfriedigung eines Ackers Jes 28 25³; Einfassung des Altars Hes 43 13 usw.

Von anderen Orten gleichen Namens haben wir schon גִּבְל = Gebalene erwähnt. Hierher rechnen wir noch גִּבְל (über גִּבְלָן , vgl. oben Haurân) in Batanaea, bei Josephus Γαυλάνη, wonach die ganze Gegend Gaulanitis, jetzt Golan heißt⁴. Bei den Rabbinen findet sich noch für dieselbe Gegend גַּבְלָן *gablan* mit festem Lippenlaut, aber auch aram. גַּבְלָנָא und גַּבְלָנָא ⁵. Auch ein fernerer Ortsname גַּבְלִי , wovon aram. גַּבְלִי der aus Gebul, findet sich in palästinisch-rabbinischen Texten. Das ג hat sich hier erhalten, wie גִּבְל noch vereinzelt vorkommt neben גִּבְל = Steinblock; in der Bedeutung = Pergament findet sich immer nur גִּבְל . Ein gleiches Schwanken bemerkt man auch im Phönizischen: neben גִּבְל = Byblos hat man auch גִּבְל = Gaulus (Gozzo, Insel bei Malta)⁶, und nach den Giblytern, den gewaltigen Schiffbauern vor dem Herrn, wird allem Anscheine nach (s. Lexika) auch genannt der γαῦλος (γαυλός), ein rundes phönizisches Kauffarteschiff bei Herodot 3 136 und öfter⁷.

¹ Vgl. aus dem Bauwesen בְּרִיגֵל Riegel, כְּפִיץ כְּפִיץ etwa Lattensparren, חֲבִילֵי בָלְקֵן Balken usw. In Cnt 1 17 בְּרִיגֵלֵי לֶחֶם φάτρωμα, Vulg. *laquearia*.

² גִּבְלִית in der Mišna, eine Art balkonartiger Anbau an einem Hause (LEVY I 294), wird im letzten Grunde ebenfalls auf Gebal zurückgehen.

³ In der Mišna findet sich noch גִּבְלִית der Rain, die Einfassung des Feldes (LEVY I 294).

⁴ Vgl. ZDPV 9 165–196; BUHL 247. גִּבְלִי ist also nicht von גִּבְל „Kreis“ „Umkreis“, abzuleiten (Gzs. Wb. 14 u. Oxf. Gzs.).

⁵ Stellen s. bei LEVY I 295.

⁶ CIS I 132; LIDZB. Hb. 249; idem, Altsemit. Texte, Gießen 1907, I. Heft S. 44; zu גִּבְלִי führt LIDZB. an *plebs Gaulitana* CIL X, 7508f.

⁷ Davon soll eine ganze Wortstippe nicht verschieden sein: γαυλός -ίδος Eimer; γαυλός Melkeimer, Schöpfseimer, Bienenkorb. LEVY stellt dazu das talmudische גַּבְלִי und das syr. ܕܒܠܝܐ (Trg. Wb. I, 128 und 130).

28. נָדָר , richtiger nach LXX Γαδερ: נָדָר (Jos 12 13) kanaanäische Königsstadt, und בֵּית נָדָר (I Chr 2 51) Ort in Judäa, נָדָר (Jos 15 58 und vielleicht noch an anderen unsicheren Stellen) stammt zweifellos von נָדָר Mauer, arabisch جدار جَدْر, und es ist besonders auf נִדְרָה Pferch aus Steinen für das Kleinvieh) und נִדְרָה (ה) נָאֵן Schafhürden (Num 32 16 24 36; I Sam 24 4 usw.) zu verweisen. Diese Bedeutung des Wortes lag PHILO so sehr im Sinne, daß er selbst für Γεράρα, das er Γεδάρα las, *septum* setzt (*quaest. in Gen.* IV, 176); vgl. SIEGFRIED, PHILO von Alex. S. 195 und 366; *Onom.* ed. LAG. 189, 7 φραγμός; 6 25 *incolatus gederā = maceria, saepes*. Näher stammen davon mindestens die Namen von drei Orten: a) הַנִּדְרָה (Jos 15 36, merke auf den Artikel! I Chr 4 23), b) נִדְרוֹת Jos 15 41, (mit dem Artikel II Chr 28 18), c) נִדְרָתִים (Jos 15 36). Aber auch נָדָר (Jos 15 21) dürfte etymologisch und zumindest dem Sinne nach hieher gehören. Das berühmte hellenistische *Gadara*, zur Dekapolis gehörig, hat offenbar denselben Namen. Nicht nur, weil dieser oft mit dem west-jordanischen Gazer (גָּזֵר) konfundiert wird et vice versa, sondern an und für sich möchte ich auch dieses נָדָר dazu stellen; ג und ד wechseln ab. Vielleicht auch נִיעוֹר . Der Name besagt die Entstehung der Umwallung aus oder nach Art eines Viehpferches. Im fernen Westen gehört Gades, die phönizische Kolonie am atlantischen Ozean, (phön. גָּדִיר , gr. Γάδιρα, lat. Gades, jetzt *Cadix*) hierher. Auch in der *Arabia deserta* am Euphrat gab es ein Γάδιρα (Ptol. 5 193), d. i. aram. גִּדְרָתָא .

29. Die zahlreichen Orte namens גִּלְגָּל *Gilgal* können nur von גִּל = Steinhäufen ihren Namen haben; ihre erste Befestigung bestand wahrscheinlich nur aus einem Kreis von Steinen; vgl. בָּצֵר . Die kultischen „Kromlechs“ fallen damit zusammen.

30. Die bekannte Stadt phönizischer Gründung גִּדְרָא oder גִּדְרָא am Meere am Fuße des Karmel, bei den Griechen Δῶρα, Δῶρος¹ ist gewiß = $\text{דִּרְתָּא דִּרְתָּא}$, דִּרְתָּא , דִּרְתָּא , Hof, Gehöfte, גִּלְגָּל Wohnsitz, nh. דִּירָה Wohnung. Nach der schönen Untersuchung FLEISCHERS² „gehen offenbar alle diese Wörter, und so auch דִּירָה oder דִּירָה in der Bedeutung Hürde, Stall, Stallung, von dem Begriffe des Umkreisens, Umschließens und Umgebens aus.“ . . Ich möchte nur bemerken, daß wahrscheinlich bh. טִירָה , Zeltlager

¹ Allerdings ist hier Verwandtschaft mit עָדָר durchbrechen, jäten möglich.

² So geschrieben Jos 17 11; I Kön 4 11. Ebenso phönizisch, s. BLOCH, Phön. Glossar 26; LIDZB. Hb. I, 254.

³ Josua 11 2; 12 23; Richt 1 27; I Chr 7 29. — Vgl. עָדָר Jos 17 11; I Sam 28 7.

⁴ Alle bestehenden Formen werden registriert bei SCHÜRER II 4, 138.

⁵ Zu LEVY Nh. Wb. I, 440.

der Nomaden¹, dieselbe Wortwurzel darstellt². — Auch eine Insel im persischen Meerbusen hieß Δῶρα „Ebene Dura“ jedoch in Dan 3:1 wird anders erklärt.

31. Wir hatten bisher so oft mit dem Wechsel des ב und ו zu rechnen (vgl. besonders גויל und גביל), daß es nicht allzugewagt erscheinen dürfte, wenn wir für דביר, das noch nicht befriedigend erklärt wurde, eine neue Erklärung vorschlagen. Wie von עיל ein עיל (BARTH Et. St. § 294) von עור ein aram. חור (P. SMITH Thes.) existiert, so konnte in ganz früher Zeit von דור ein דור gebildet worden sein, das sich in דביר verhärtete. Das Wort דביר erhält auf diese Weise seine einfachste Erklärung. Gleich וכל — וכל — Wohnung und κατ' ἐξοχήν = Gottes Wohnung (I Kön 8:13; II Chr 6:2 usw.; vgl. den poetischen Ausdruck נוח קדשן Ex 15:13) ist auch דביר als Bestandteil des Tempels nichts anderes als Wohnung und κατ' ἐξοχήν Gottes Wohnung, also das Allerheiligste³. Man muß zugeben, daß das ganz im Sinne der naiven Anschauung der alten Zeit gesprochen ist; ganz analog ist gr. μέγαρον, eigentlich μάγαρον im Sinne des Aufenthaltes der Gottheit, was sonst ἄδουρον ist, und dieses μέγαρον ist von LAGARDE, H. LEWY⁴ u. a. zu hebr. נור, נור Wohnung gestellt worden. Auch lat. *aedes* bedeutet eigentlich nur Haus, Bau, und man begreift nun besser, warum im Hebr. für Tempel einfach Haus — בית gesagt werden konnte. — Der Name der kananäischen Stadt Debir, deren man im Gebiete Judas zwei annimmt, erklärt sich hierdurch von selbst⁵. Der Ort דביר, דביר (mit dem Artikel, der wiederum sehr bezeichnend ist, Jos 19:12), das Δαβάρτα (var. Δεβάρτα) des Josephus (*Vita* § 318, *B. J.* II § 595, vgl. SCHÜRER I, 608), heute *Debûrije*, in Galiläa, ist eine Art aram. Form desselben

¹ „Das von einem Zaun aus aufgeschichteten Steinen umgeben ist“ GZS. Hwb. 11, vgl. NOWACK, Arch. I 137.

² So schon LEVY 2:156 s. v. דביר. Ib. ein nh. דביר Gehöfte, Dörfer.

³ Also nicht eig. das Hintere, auch nicht in דביר zu emendieren, wie bei GZS. Hwb. gelehrt wird.

⁴ Sem. Frwr. im Gr. S. 93 f.

⁵ Der Name דביר = Wohnung schien zu wenig signifikant, und so wurde später (nach Richt 1:11 = Jos 15:15 früher) auch דביר dafür gesagt. Nach Jos 15:49 hieß die Stadt auch דביר קנה; dies möchte ich nun *brevi manu* in קנה emendieren (so hieß eine Felsenklippe bei Mikhmaš I Sam 14:4) und dieses von קנה = Dorn ableiten, weil nämlich die Felsenspitze wie ein Dorn aussah. Damit gewinnt man einen Wink für die Lage von *Debir*, die noch nicht ermittelt ist. Die Auffassung von דביר קנה nach münch. דביר, also Grenzstadt, die ich soeben niederschreiben wollte, finde ich in STEDFRIED-STADE's Wb. vorgetragen im Namen von MOORE, Am. Or. Soc. Proc. Okt. 1890. LXX; s. auch CHEVRE's Enc. Bibl. II, 2681, wo man gleichsam bedauert, daß der Name die Erklärung widerrufen hat.

aus, wie in Oxf. GES. richtig gesagt wird; der der Sicherheit oder der Befestigung kommt nicht zum Ausdrucke, wenn dieser Begriff nicht etwa in dem Komponenten אל vorhanden ist¹.

34. Jos 15 21 vielleicht יָנוֹר zu lesen nach Analogie von יָנוֹר (no. 32), ist an aram. יָנַר (in שְׁחֻרְחָא Gen 31 47), jüd.-aram. יָנַר, syr. ܝܢܪ, Steinhafen, anzulehnen. אֵינִי אֹנֶר und אֹנֶרֶא Götzenaltar (LEVY Trg. Wb 19) ist dasselbe Wort; dasselbe Wort nun auch in den aram. Papyri von Assuan². Nichts anderes dürfte יָנוֹר bedeuten an einer Stelle, wo die Grenzen Askalons geschildert werden: „Anfänglich sagte man, die Grenzpunkte Askalons, [nämlich] vom Großen Grabe an bis zu den Altären (יָנוֹרִי) und bis zu dem Hügel (?) und bis zu den Toren sind unrein; dann stimmten die Gelehrten darüber ab und erklärten sie für rein³.“ So hat sich in dem konservativen Orient in Palästina selbst der alte kultische Ausdruck יָנוֹר = Altar erhalten, und es fügt sich gut, daß es gerade in Askalon der Fall ist, einer Stadt, die tief ins christliche Zeitalter hinein heidnische Kulte bewahrte.

35. Die in den Kriegen der herodianischen Zeit vielgenannte Festung Machärus wird in rabbinischen Quellen מַכְוֹר, auch מַכְבֵּר, geschrieben. Es unterliegt angesichts dieser Schreibung kaum einem Zweifel, daß wir hierin ein gut hebräisches Wort besitzen: מַכְבֵּר ein Gitterwerk am Altar (Ex 27 4 usw.)⁴, demnach מַכְבֵּר = die durch ein Gitterwerk der Mauern

¹ Spaßig ist die „arische“ Ableitung von HITZIG: sumpfige Wiese; s. STALL, Gaza S. 113.

² S. jetzt die Assuan Aramaic Papyri im Index; freilich besteht keine Einigkeit darüber, ob dort אֹנֶרֶא ein Altar oder ein Tempel sei.

³ T. Oholoth 18 15 p. 617 ed. ZUCKERMANDEL. Wegen des historischen Gesichtspunktes s. A. BÜCHLER in Jewish Quarterly Review 1368, ff. In der genannten Edition steht יָנוֹרִי, was keinen Sinn gibt; ältere Agg. haben יָנוֹר, weshalb ich glaube, יָנוֹר im Pl. lesen zu dürfen. — Ein anderer Punkt ist נָגַב, Var. נָגַב, wofür NEUB. נָגַב liest, nach II Sam 21 18; ich lese נָגַב, d. i. „Hügel“, ein Punkt, der gerade bei Askalon figurirt (RÉJ 56 38); vgl. Sifre Deut. § 51 נָגַבִּימָא דְאֶשְׁלֵקִין (die Parallelstellen: נִינְיָא, und das Ganze erinnert an die bei Dora, einer anderen Küstenstadt, genannten Hügel (נֶגַב דֹּרָא). „Hügel-land“ paßt auch darum, weil gleich תֹּרֶעַן = Tore folgt, und das sind die Tore, die in die Weinberge führen, vgl. meine Bemerkung in Jewish Quarterly Review 14 745. Was HILDESHEIMER Beitr. z. Geogr. Pal. S. 2 f. an dieser Stelle beibringt, ist völlig ungenügend; so umschreibt er z. B. jenes יָנוֹרִי mit Jegdjaui!

⁴ Nachweise s. bei SCHÜRER 13 638; in meinem Artikel *Machaerus* in Jewish Enc. 8 245 und in meinen Ausführungen in der hebräischen Zeitschrift „Jerusalem“ 6 290 f.

⁵ Onkelos z. St. מַכְוֹרָא עֲבֵד מַכְוֹרָא, also מַכְוֹרָא = מַכְוֹרָא, darum Masada so zu erklären, s. w. unten. — Dieses מַכְוֹרָא übrigens, das im Aramäischen und danach auch im Neuhebr. recht häufig ist (s. LEVY Trg. Wb. II, 188), eigentlich schon im bh. מַכְוֹר enthalten, scheint mir als Grundlage dienen zu können für die etymologische Erklärung des Ottomane מַכְוֹר, dem Heimatsorte Jarobeams, I Kön 11 26, wo מַכְוֹרָא mit dem Artikel: das Ma-

geschützte feste Stadt. Als Aussprache des hebr. Namens der Stadt dürfte *מַחְבֵּר* *makhber* anzusetzen sein, wie noch des Hierokles „Synecdemus“ Μαχαβέρως hat; die Griechen ließen den b-Laut einem supponierten μαχαίρα-Messer zuliebe aus und sprachen *machair-ous* Μαχαίρους. Die vereinzelte Leseart *מַחְאוּר*, auf die sich SCHÜRER stützt, und die Aussprache *מַחְוּר* sind zu verwerfen. — Wenn Machärus so zu erklären, darf man wohl auch vermuten, daß dessen Zwillingschwester, die Veste Masada nicht von *מַצְדָּה* Bergfeste ihren Namen hat, sondern von dem gleichlautenden *מַצֹּר*, *מַצֹּרָה* oder *מַצֹּרֶה* Netz¹, obwohl der Mangel an Fischfang am Toten Meere und die Lage auf hohem Berge diesen Sinn nicht sehr empfiehlt.

נָצִיב s. *שַׁכְנָצִיב* no. 17.

סָלָא s. no. 23.

נָדָר s. *נָדָר*.

36. *עֲצָמוֹן* Num 34 4 5 Jos 15 4 ist deutlich von dem Appellativum *עֲצָמָה* = Macht gebildet: die mächtige Stadt, natürlich infolge ihrer Lage oder Festungswerke. Ein Ort *עֲצָמָה* wird auch in späterer Zeit genannt (Jerus. Talm., Sanh. I 18^a Z. 72; fehlt bei NEUBAUER).

37. *צִרְפַּת*, zu Sidon gehörige phönizische Stadt, I Kön 17 9 10 Ob v. 20, vgl. Σάρπητα τῆς Σιδωνίας Luk 4 26, häufig bei Josephus u. a., das heutige *Sarfenä*², harrt noch der etymologischen Erklärung. Zwar schreibt PIETSCHEMANN (S. 58f.): „Den Namen Sarpat pflegt man von *saraf*³ „schmelzen“ abzuleiten und in denselben die Bedeutung „Glashütte“ hineinzulegen. . . Mit Recht ist aber gegen diese Erklärung eingewendet worden, daß *saraf* zwar vom Schmelzen, aber immer vom Erzschmelzen gebraucht wird (folgt Anmerkung). Die Bedeutung „Schmelze“ ist an sich nicht anzuzweifeln.“ — Doch, denn keine der phönizischen Städte hat von einer Industrie den Namen. Um kurz zu sein, stelle ich *צִרְפַּת*

das Gitterwerk. Die Parallelstellen sind mehr oder weniger verderbt. Im Neuhebr. erscheint jedoch der Ortsname wieder ganz deutlich: *צִרְדָּה* oder *צִרְדָּה* (NEUB. 275). Es ist der Form nach ganz wie *צִרְדָּה* in Mišna Ohol. 12 2, wo es ein Gitterwerk bedeutet, das vor die Öffnung des Ofens gegeben wird. Den Wechsel der Zischlaute muß man freilich in den Kauf nehmen. *צִרְדָּה* im Targum bedeutet übrigens auch ein Drahtwerk, welches als Waffenbehälter diente (LEVY a. a. O.), ist also für die Benennung eines festen Waffenortes um so tauglicher.

¹ Unter den phönizischen Städten ist dann an *צִידֹן* Sidon zu erinnern: Fischfang (nicht Fisch) sagt RITTER Erdkunde 17 1, 43.

² WINER Rwb. II, 382; ZDPV 8 25; BAEDERER⁶ 238.

³ Er meint *צָרַף*. — An diese falsche Deutung, sogar in Form des nicht existierenden *צִרְפָּה*, knüpft H. LEWY (Sem. Fremdw. im Gr. S. 147) an und baut darauf weiter, indem er Σέρπος dazu stellt. Vgl. auch E. MEYER, Gesch. d. Altert. I, 232.

zu nh. צריף. Dieses im Nh. häufig genug vorkommende Wort, das etymologisch von dem überaus stark verbreiteten nh. צרף verbinden, vereinigen stammen mag, bedeutet allem Anscheine nach eine aus Weidenruten in der Form eines gr. Δ oder unseres A hergestellte Hütte. Zu b. Sukka 13^b דאורבני צריפה bemerkt eine gaonäische, gewiß authentische Glosse: „Das ist die Hütte der Feldhüter. Jene צריפין bedeckt man nämlich mit Weidenruten¹, deren obere Spitze man ineinander bindet und nach beiden Seiten herüberbiegt, auch bindet man sie bis ans Ende, damit sie unten nicht auseinandergehen.“ Das צריף ist also ein kleines lose aus Gezweig (auch aus Stroh) zusammengefügtes Schutzdach, wie es von Hirten und Feldhütern noch heute im Felde gemacht wird. Die Hütten der Lappländer und die „Kathen“ der Jäger und Köhler geben uns eine fernere Vorstellung davon; in der Landwirtschaft nennt man sie „Mieten“ und „Schober.“ Merkwürdigerweise will die rabbinische Sage wissen, daß die große Stadt Rom zunächst aus einem solchen *scrif* bestanden hätte, auch in der Form, daß Remus und Romulus zwei *scrifa* gebaut hätten² (man mag dabei an die Hütte des Faustulus gedacht haben). Bei diesem Tatbestande darf um so mehr angenommen werden, daß die phön. Stadt Sarepta, aus einer solchen Weidenhütte entstanden, oder damit verglichen, von daher den Namen habe. Zur Form צריף vgl. דברת דביר (oben no. 31)⁴. Die Vergleichung mit Σέρπιφος (eine der kykladischen Inseln) kommt erst jetzt zu ihrem Rechte; allerdings würde man etwa *Σερπίφος erwarten. Wir legen übrigens auf diesen Punkt kein Gewicht. — Die Rabbinen nennen einen Ort a) namens גוט צריפין „Dächer der Hütten“, b) namens בית צריפה oder nur צריפה allein, beides in Palästina, c) צריפה, wie es scheint, in Babylonien⁵.

38. רציפתא (Talm. j. Demai 2 1, f. 22 d Z. 1), allem Anscheine nach ein samaritanischer Ort⁶, oder doch in der Nähe von Beth-Sean gelegen (ib.), ist der Form nach ganz dem vorigen צריף gleich (vgl. רציפין oben

¹ Richtiger wäre: Die צריפין entstehen aus dachartig zusammengestellten Weidenruten.

² In KOHUT, Aruch completum, 7 48. Ähnlich ist die Erklärung Raši's, zu b. Sukka 19^b, mitgeteilt bei LEVY 4 222^a.

³ b. Sabb. 56^b, j. Aboda Zara 1 39^c Zeile 42; s. LEVY 4 222; meine Lehnwörter 2 497 f. Infolge dieser römischen Beziehung glaubte ich ib. nach dem Vorgange MUSSAFIA's das W. צריף von σέρπος „hölzernes Haus“ ableiten zu müssen; dies und auch die Ableitung von *scirpus Binsse* wird von I. LÖW (ib. n. Pflanzenn. S. 308) entschieden abgelehnt, und ich pflichte ihm jetzt bei.

⁴ Hier fast am Ende der Reihe, erinnern wir wieder an die Wiederkehr dieser Form im Bauwesen (s. oben).

⁵ LEVY und KOHUT a. a. O., NEUB. 368.

⁶ NEUB. 278 vgl. 274 N. 3.

no. 19), und ich halte es für eine alte Bildung aus רצף fest aneinander fügen, schichten, wovon רצפה Fußboden, Mosaik (Esth 1 6, Hes 40 17). רצף (Jes 37 12, II Kön 19 12), eine von den Assyriern eroberte Stadt, die zwischen dem Euphrat und Palmyra lag, dürfte dieselbe Bedeutung haben.

39. Der Ortsname שערים (Jos 15 36 und vielleicht I Sam 17 52) gibt eine Andeutung betreffs der Umfassungsmauer der Stadt; sie hatte zwei Tore¹. Es kommen hierzu aus späterer Zeit in aramäischer Form: a) עין תרע oder עין תרעא, ein Ort bei Tiberias und Hippos (= Susitha)²; b) תרעיתא, im Targum I Kön 14 17 Wiedergabe von Thirza³.

Nur wenig von den hier erklärten Städtenamen ist bisher für die hebräische Archäologie verwertet worden; im allgemeinen mußte man jedoch natürlich auch früher auf die Städtenamen bedacht sein; so verweist BENZINGER (Arch. 127) auf die mit עין = Quelle zusammengesetzten Ortsnamen, ferner auf Namen wie Râmâ, Mišpâ, Gebha' u. dgl., welche alle auf die Lage des Ortes hinweisen; die Bauart, wie sie diese unsere zweite Liste bietet, fehlt ganz. Nach unserer Auffassung nämlich sind Namen wie *Migdal Gad* oder *Hasor* nicht bloß für den Ursprung (BENZ. 129) und für Entstehung (NOWACK 1 149) charakteristisch, sondern auch für die Bauart, wie die Verschiedenheit in der Benennung beweist. Man konnte z. B. einer Stadt sehr gut den Namen *Migdal* = Turm usw. geben, auch wenn sie nicht aus einem „Hirtenturm“ entstanden ist, wohl aber verdiente sie diesen Namen nur dann, wenn eine bauliche Einrichtung denselben rechtfertigte; manche Fälle symbolischer Natur lassen wir dabei natürlich gelten.

III. Charakter.

Manche Städtenamen geben in appellativischem Sinne bloß den Charakter der betreffenden Ansiedlung an, z. B. עיר = עיר = Stadt, מכות = Hütten; andere geben Aufschluß über groß und klein, z. B. רחוב weit, צר klein; wieder andere enthalten bloß den Begriff des Wohnens, z. B. מעון = Wohnung, מנוחה = Ruhe. Wir stellen folgende Liste zusammen.

40. Während wir oben (no. 30 Dora) noch auf die Grundbedeutung

¹ NEUB. 69f. stellt dazu das חרעין in Tos. Ohol. 18 15 bei Askalon, s. jedoch oben zu no. 34, wonach dieses nicht selbständiger Ort, sondern ein Punkt in der Gemarkung Askalons ist.

² NEUB. S. 23; nicht identifiziert.

³ So auch Midraš Cant 63 „So wie Thirza“: das sind die Frauen von חרעין. Man wird an die Bedeutung von רצה, aram. רעי, Gefallen an etwas haben, gedacht haben. Aber hätte man so gesprochen, wenn nicht tatsächlich ein Ort namens תרעיתא oder עין תרע existiert hätte?

von דור — umzäunen, zurückgingen, müssen wir bei dem Namen der babyl. Stadt דורא ¹ bei der späteren Bedeutung bleiben, denn das ist das ungemein häufig gebrauchte nh. בית דירה — Wohnhaus.

מנוחה s. ינוח.

41. Ein palästinischer Ort, der etwa zwischen Caesarea und Antipatris lag und sehr gut eine phön. Gründung sein konnte, heißt schlecht hin ישוב — Ansiedelung². Das kann nur ein *n. pr.* sein (NEUB. 90). Von den biblischen Ortsnamen ist vielleicht תשובה, die Heimat des Propheten Elia, dieser Art. Aber auch ישוב (I Chr 7:1 *Kethib*), קרֶב ישוב, so auch Num 26:24, ein Clan in Isachar, ist dem Sinne nach ähnlich. — מעון — Wohnung, derselben Art, ist an sich klar.

42. מנוחה, Singular von מנוחות, welches wohl gebraucht ist, weil der Ort zu zwei Territorien gehörte, nach dem Ausdruck חצי המנוחות zu urteilen, I Chr 15:2 (Vers 54 חצי המנוחות, wonach man מנוחה ansetzen mußte, vgl. מנוחה Gen 26:23 I Chr 1:40), in allen Fällen von der Bedeutung: Ruhe. An manchen Stellen wohnt dem Worte der Begriff des guten Wohnens inne, so in מי מנוחות ψ 23:2; in Num 10:33 ist מנוחה der Lagerplatz. So auch Gen 49:15 מנוחה neben הארץ, was meines Wissens nirgends bemerkt wird. — ינוח (ינוחה) Jos 16:6 7 II Kön 15:29, vielleicht zwei verschiedene Orte, bedeutet dasselbe.

מעון s. no. 41.

43. Gleicher Art ist נָיִת (so ist *Kethib* zu lesen, nicht נָיִת! GES.⁴¹) in I Sam 19:18f., auch 20:1, während קרֶב ein נָיִת will, erweicht aus נָיִת), von נה — Wohnung. Daß also „Bedeutung unbekannt“ (GES.⁴¹), kann nicht gesagt werden. Ich stehe auch hier nicht an, einen Wechsel von נ und ו anzunehmen und das *n. pr.* נָיִת, den Namen des arabischen Stammes, für völlig identisch zu erklären mit נָיִת³. Unter den Söhnen Ismaels hat neben נביית allem Anscheine nach noch einer, nämlich יסור

¹ NEUB. 347 aus b. Berach. 31^a.

² Tosefta Demai 1:22 p. 46: „Wer da [Frucht] kauft vom Schiffe zu Joppe, oder in Caesarea ... die Halle von Jišub und die Halle von Antipatris und der Markt von Patros (?) ... werden in der Regel vom Königsgebirge mit Frucht versehen“. Was mit „Halle“ übersetzt ist, lautet im Original קֶסֶה; ich vermute darin eine Markthalle, ähnlich dem שוק = Markt daneben; eine חֶשְׁבֹן — Rechnungshalle wird anderweitig genannt.

³ In einer völlig anders gearteten Untersuchung ist bereits konstatiert worden, daß bei dem uns beschäftigenden Worte die Schreibung mit נ vorkomme. T. Šeb'it 46 beschreibt nämlich die Gemarkung von *Navaj* (נאװ, so sprach mans aramäisch), im j. Demai 2:22^d Z. 18 steht jedoch in derselben Sache נבי (auch in der ed. princeps, Venedig) und dieses muß natürlich נבי gelesen werden; so richtig A. BÜCHLER [QR 13 700. Es ist das heutige *Nawa* gemeint (BUHL 247). — Ob נבה (= נב) I Sam 21:2 usw. *hischeh* zu ziehen, weiß ich nicht.

(Gen 25 15), seinen Namen von dem Begriffe „Wohnen“¹; davon wohl *Ituraea*.

44. סכות „Hütten,“ drei Orte dieses Namens in der Bibel, sind an und für sich klar. עמק סכות ψ 60 8 übersetzen LXX: κοιλάς τῶν σκητῶν.

45. In diesem Punkte, wo hauptsächlich Städtenamen wie ער מואב, ער מואב usw. figurieren sollen, scheint es angezeigt, auch die verwandten und entsprechenden Begriffe zu behandeln. Da ist zunächst der aramäische Ausdruck כרך, ein bekanntes Appellativum im Sinne von Stadt, von כרך מן umgeben, umwickeln, mit zahlreichen Derivaten. Dieses Wort ist wie geschaffen zur Bezeichnung der Umfassungsmauer einer Stadt, und in der Tat scheint כרכא schlechthin die *Ringmauer* zu bezeichnen². Mehr als wir heute kennen, müssen in alter Zeit Stadtnamen mit כרך gebildet worden sein³; ein sicheres Beispiel ist Σπασίνου Χάραξ in Messene (Steph. Byz.), in palmyrenischen Inschriften כרך מספסנא, wo man die Gleichung Χάραξ = כרך unmittelbar sieht. Demnach kann gr. χάραξ (nicht in der Bedeutung Pfahl, sondern in der Bedeutung Veste) geradezu das entlehnte כרך sein⁴. So kommen wir erst auf dem Umweg des Griechischen dazu zu erfahren, wie der Name einer biblischen Stadt im Volksmunde aufgefaßt wurde; das Χαράκμωβα des Steph. Byz., das Μωβουχάραξ des Uranios und das Χαράκωβα des Ptolemaeus bedeuten nämlich samt und sonders das alte Kir-Moab, das heutige *El-Kerak*⁵. Jene gr. Namen und das heutige *El-Kerak* stammen aus dem Aramäischen, also aus dem Volksdialekt, denn das Targum übersetzt *Kir-Moab* mit כרכא דמואב, und wir müssen nach jenen Daten annehmen, daß das nicht appellativisch, sondern als Eigenname gemeint ist. Aber gerade deshalb wird die Auffassung des Targums klar, wo es anders übersetzt; כרך חרש nämlich (Jerem 48 31 36 Jes 16 1) resp. כרך חרשת (Jes

¹ Wie סדח (s. oben) dürfte auch dieses Wort mit דור = wohnen zusammenhangen.

² LIDZB. Hb. I, 299 unter Fragezeichen.

³ In PAPE, Wb. der Gr. Eigenn. 3 werden 13 Nummern sub Χάραξ aufgeführt, aber die Liste ist keineswegs vollständig.

⁴ LIDZB. a. a. O. Die Stadt heißt auch schlechtweg כרכא = Χάραξ NÖLDEKE Tabari S. 13 A. 5. Vgl. כרך NEUB. 377.

⁵ Vgl. LAGARDE, Mitteilungen I, 205 n. H. LEWY Sem. Frwr. im Gr. S. 143, doch hat sich LEWY durch LAGARDE verleiten lassen, das naheliegende כרך außer Acht zu lassen. S. auch BERTHEAU zu Richter 8 10. Ich habe (MGWJ 39 38) das חרש (חרן) des jerus. Targums zu Gen 10 10 zu Χάραξ gestellt. Das ist die Deutung des biblischen חרן (jetzt zu lesen auch in Midraš-ha-Gadol zu Gen ed. SCHECHTER col. 181: חרם [= Χάραξ], Nisibis und Ktesiphon). Die Syrer setzen für חרן Orhai.

⁶ BAEDEKER⁶ 136. Quellen s. bei BUHL 271. Was BUHL damit meint, „das Targum übersetzt Kir mit Kerak,“ weiß ich nicht; in den beiden Stellen Am 1 6 und 9 7

167) wird konstant כרך תוקמהון übersetzt¹, d. i. Stadt ihrer Stärke. Diese Auffassung wurde von PALMER richtig dahin gedeutet, daß *hârit* (חרث) in der Sprache der jetzigen Bewohner Moabs einen Hügel bedeutet²; Voraussetzung ist, daß man חרש resp. חרשת mit *š* liest, was sich in den besseren Texten in der Tat findet. Demnach sollte die biblische Wissenschaft damit aufhören, für die moabitische Stadt auch den Namen *Kir-harešet* in Evidenz zu halten; jene Stadt hieß entweder קר allein (*Meša*-Inschrift), oder קר מואב Jes 15 1. Es verhält sich damit, wie mit dem identischen Namen ער, wo auch bald dieses allein, bald ער מואב in der Bibel gebraucht wird. Ich halte nun den Stadtnamen ערוער, *Meša'* richtiger ערער, für eine einfache Reduplikation von ער, gleichwie man in קער (Richter 8 10) eine solche von קר hat³. Die Septuaginta hat in Dtn 29 nicht unrichtig Ἀρονη für ער des Textes. Mit ער identifiziert man auch קריות Jerem 48 24 und הקריות, Am 2 2⁴, so daß קר — קריות, jedenfalls ansprechender, als die Identifizierung von קריות mit *Rabbat Moab* (BUHL 270), wenn auch der gr. Name Ἀρεόπολις (mit ער zusammenhängend?) einige Stütze dafür bietet.

Sonstige Städtenamen mit dem Komponenten *kirjah* sind bekanntlich recht häufig: קריות חצרון Jos 15 25, LXX αἱ πόλεις, s. schon oben (no. 32); — קרית ארבע — Hebron; — קרית בעל mit dem Vermerk: — קרית Jos 15 60 18 14; — קרית חצות Num 22 39, nach LXX πόλεις ἐπαύλεων

hat das Targum *Kyrene*, wie übrigens auch Aquila, natürlich infolge der Lautähnlichkeit; BUHL hätte *Kir-Moab* sagen müssen, denn dieses übersetzt das Targ. Jes 15 1 mit כרמא דמואב. Neuestens s. A. MUSIL, Arabia Petraea I, 45–56, 58–62, 359–362.

¹ In II Kön 3 25 hat das Targum חרשת gar nicht gelesen, und es ist in der Tat anzunehmen, daß dieses Wort nur von den anderen Stellen her hingeraten ist, wodurch eine große Schwierigkeit entsteht; das Targum hat richtig nur: „bis kein Stein in der Stadt blieb, den sie nicht geworfen hätten“; jedenfalls mehr und anders als der mas. Text, aber von חרשת keine Spur. Vgl. *Onom.* 251 79 Δσεία: Aquila=Mauer, Symmachus=Wand; ebenso 251 79 *Deseth* (ed. LAGARDE).

² Mitgeteilt von BUHL 271; vgl. auch CHEYNE Enc. Bibl. II, 2677. BUHL's eigene Vermutung, *kir* bedeute „Felsenhöhe“, hat nichts auf sich, denn diese Bedeutung kann dem Worte höchstens sekundär eignen. So hat Targ. Onkelos Deut. 32 13 חקץ ארעא und כרכין חקצין in ganz freier Behandlung des Textes. — In BREDEREKS Konkordanz zum Targum Onkelos (Gießen 1906) S. 17 ist zu Deut 28 52 כרך und var. חקץ verzeichnet; in Wirklichkeit steht das Partizip כרכיא und eine Var. finde ich nicht.

³ LAGARDE, *Semitica* I, 30 nennt ערער — عرار nach dem Vorgange HITZIGS einen gebrochenen Plural in arab. Manier. Dies läßt sich hören, allein die Bemerkung „عرعر heiße jeder Ort, an welchem der عرعر = ἀρεουστος . . . häufig ist“ (vgl. ZDMG 28 701) halte ich für gekünstelt; ich glaube, der Hinweis auf ער genügt. Von קער spricht LAGARDE nicht. Im masor. Text kann man entweder קרער lesen, oder wenn *karêr* richtig, die erste Silbe mit der Schreibung *cariat* bei Hieron. (w. u.) zusammenhalten.

⁴ DRIVER zu dieser Stelle, s. auch Enc. Bibl. 2 254.

= Marktstädte¹; — קרית ספר und קרית סנה (s. oben no. 31); — קריתים, Meša' קריתן; das קריתים in Naphtali I Chr. 6 61 ist offenbar = קרתן Jos 21 32; — קרתה Jos 21 34. — Außerdem: Καριαθαίριος? I Esra 5 19. — Καριώθ in Judas Iskarioth des NT. — So, mit A-Laut in der ersten Silbe, wie schon im Hebräischen in קרתן und קרתה, womit auch bh. poetisch קרת in Pausa קרת und phönizisch² קרת zu vergleichen, lautet das Wort im jüd. aram. קרתא, und so schreiben LXX und Josephus und alle Griechen stets diese aramäische Form; also z. B. Hieronymus in *Onom.* Cariath, Cariathaim, Cariatham, Cariatharbe, Cariathbaal, Cariathiarim, Cariathim, Carioth. Wenn das Wort ins Griechische Eingang gefunden, so konnte es nur in dieser Form sein³. Vgl. die vielen arabischen Wortformen mit *kariath* (= قريّة). Auch mit כרך = *kerak* finden sich noch heute viele Ortsnamen in Palästina. In rabbinischen Schriften sind pal. Ortsnamen mit dem Komponenten כרכא sehr selten und unsicher⁴. Um so häufiger ist der analoge Begriff כפר = Dorf, das heutige *kefr*, das wir jedoch hier, weil außerhalb der hebräischen Bibel liegend, nicht erörtern wollen. Zu erwähnen sind noch endlich die mit מגדול = Turm zusammengesetzten Ortsnamen (heute *megdel*)⁵; am bekanntesten ist *Magdala*, der Geburtsort der Maria Magdalena; auch hier figurirt das Wort, das den Charakter eines Ortes zu bezeichnen geeignet ist, als Ortsname schlechthin, wie קיר und ער.

46. *So'ar* שׁוֹאֵר wird bereits in der Bibel für „klein“ erklärt. Gegensatz ist einesteils רבה, andernteils רחוב.

47. Die Hauptstadt der Ammoniter, *Rabbat bēnē 'Ammon*, wird oft kurzweg רבה „die Große“ genannt. *Rabbat Moab* ist ganz ähnlich⁶. Die Stadt הרבה (Jos 15 60) in Judaea hat sogar den Artikel.

48. Außer רחוב „weite Behausung“ (Richter 18 28) findet sich kurzweg רחוב Num 13 21, wovon auch der Name בית רחוב oder ארם רחוב herrührt (II Sam 10 68, vgl. auch I Sam 14 47 in LXX). So heißt auch

¹ Ich weiß nicht, ob schon bemerkt worden ist, daß die rabbinischen Legenden von einem Markt wissen, den die Moabiter und Ammoniter veranstaltet hätten, auf dem die Israeliten auf Anraten Bileams von den heidnischen Frauen zu Unzucht und Götzendienst verführt wurden (s. z. B. *Sifre Num.* § 131 p. 47^b); das wäre nun auf die „Marktstädte“ zurückzuführen. Die Neueren möchten חוצות für חצרות lesen, ohne daß man wüßte, was damit gewonnen wäre.

² Vgl. jedoch *Cirta*, *Tigranocerta*; hingegen *Carthago* = קרת חרשת, *Cartilis* = קרת אל, *Carteia* bei Algeziras. ³ H. LEWY, *Sem. Frwr.* im Gr. S. 141 zu Καρία.

⁴ NEUB. 18 24; HILDESHEIMER 39.

⁵ Aus rabbinischer Zeit sind analog die Ortsnamen mit קצרא = *castra* = Festung, auch בול = βουλῆ, בורגנא = Festung, besonders *Legion* heute *leg'gün*.

⁶ Alles Nötige hat BÜHL 260 und 270.

eine Stadt in Aſer (s. besonders Richter 1 31). Gleicher Art sind **עיר חנה** Gen 10 11 und **רחבות הנחל** Gen 36 37 I Chr 1 48. Für den „freien“ Brunnen *Rehoboth* Gen 26 22 setzen LXX εὐρυχωρία; ein Eurychoron schaffte auch Hiram in Tyrus. Obzwar nun auch die Phrase **רחב ימים**, **רחבת ימים** „umfangreich“ und **ורחבת** „der weite Raum“ für diesen Sinn spricht, so ist **רחוב** als Stadtname dennoch auch im Sinne von „Marktplatz“ möglich; denn **רחוב** appell. steht oft neben **רחצות** und **שווקים** „Marktplätze“ (s. Lexika) so daß wir hierin ein Pendant zu **קצית רחצות** (s. oben) hätten¹. Für den Begriff, den man mit einer Stadt bereits in alter Zeit verband, ist diese Wahrnehmung nicht unwesentlich; es sind das eben rein menschliche Interessen, die in allen Zonen und in allen Zungen dieselben bleiben.

¹ Die Targume setzen oft **פלשיות** für **רחוב**, **רחובות**; das ist *πλατεία* (s. meine Lehwörter II, 456), das aber sowohl den freien Platz, die Straße, als auch den Marktplatz bedeuten kann. Die Begriffe laufen innerhalb der Stadt auf eins hinaus.

Versuch einer Erklärung des Zusammenhanges zwischen Dolmen, Mal- und Schalensteinen in Palästina.

Von Dr. Hans H. Spoer in Jerusalem.

Wir haben uns daran gewöhnt, von einem swastischen Kreis zu sprechen; vielleicht ist die Zeit nicht ferne, in welcher man von einem Schalensteinkreise redet. Es ist nicht meine Absicht, hier zu zeigen, welche Länder wohl in einen solchen Kreis eingeschlossen werden müssen, noch, ob wirklich irgendwelche Verbindung besteht zwischen den Schalensteinen des nördlichen Europas¹ und denjenigen in Palästina, oder ob dieselben unabhängige Gestaltungen religiöser und sozialer Ideen sind. Sondern ich beschränke mich hier nur auf einen Versuch, basiert auf mehrjähriges Studium dieser merkwürdigen Steinsymbole in Palästina, eine Erklärung zu finden für jene mysteriösen Schalensteine, die jeder aufmerksame Beobachter an zahllosen Plätzen in Palästina findet.

Es ist notwendig zuerst festzustellen, an welchen Orten man solche Schalen antrifft:

1. in der Nähe alter Zisternen, Brunnen und Aushöhlungen in Felsen zur Aufbewahrung von Wein und Öl;
2. in Gegenden, die jetzt fast unzugänglich sind, auf Felsenwegen weit von menschlichen Wohnungen entfernt;
3. auf Dolmen;
4. auf Malsteinen;
5. an vertikalen Seiten der Felsen;
6. auf flachen Felsflächen z. B. in Gezer, Ta'annek und Megiddo.

Der Zweck der Schalen in Verbindung mit Zisternen und Brunnen ist augenscheinlich. Die großen Schalen, — der Durchmesser mancher derselben ist beträchtlich — benutzte man damals, wie auch noch heute,

¹ Man vergleiche die interessante Zusammenstellung bei W. JOLLY in den Proceedings of the Soc. Antiq. Scot. Vol. XVI, p. 300ff., wo viele Schalensteine abgebildet und Literaturangaben über Abhandlungen in betreff der europäischen Schalensteine zu finden sind.

als Tröge für das Vieh oder zum Waschen von Kleidungsstücken, während die kleineren zum Aufrechterhalten der Wasserkrüge dienten. Das letztere gilt auch ohne Zweifel von den Schalen, die sich um Öl- und Weinzisternen herum befinden. Diese Art Schale hat gewöhnlich einen dreieckigen Längsdurchschnitt zum besseren Festhalten der darein gestellten spitzbodigen Krüge.

Wie jedoch lassen sich die isolierten Schalen erklären, die weit ab von menschlichen Wohnungen in die flache Felsoberfläche eingehauen sind? Fragt man einen Eingeborenen, — und der würde eher ein Verbrechen begehen, als seine Unwissenheit einzugestehen, — was für eine Bewandnis es mit den Schalen hat, so wird er antworten: 'atîka und dann erklären, daß es Wein- und Ölpresen seien, vorausgesetzt, daß die Schalen groß sind. Tatsache ist, daß diese Schalen, wenn sie sich in der Nähe einer Wohnung befinden, für solche und ähnliche Zwecke benutzt werden, und daraus schließt der Fellache, daß diese einsam stehenden Schalen wirklich für die angegebenen Zwecke ursprünglich gemacht worden seien.

Es bedarf weiter keiner Beweisführung, um auch selbst den Skeptischsten davon zu überzeugen, daß diese Schalen, die oft nur ein paar Zentimeter tief sind, nicht zur Ansammlung von Regenwasser dienen, um das Vieh zu tränken, noch um darein Wasserkrüge zu stellen. Die Erklärung der Existenz solcher vereinsamt stehender Schalen nach einer utilitaristischen Theorie muß als verfehlt betrachtet werden, da selbst die größte Schale weder einen praktischen Wert als Öl- oder Weinpresse hat, noch genügend Wasser faßt, um als Trog dienen zu können. Die Erklärung muß daher anderswo gesucht werden.

Man findet auch, wie oben angegeben, Schalen auf Dolmen. In Palästina gibt es Dolmen, mit wenig Ausnahmen, fast nur auf der Ostseite des Jordans. Auf einer Reise nach dem Norden fand ich einen solchen auch auf dem westlichen Abhange des Tabors, nahe bei dem neuen Wege, ungefähr in $\frac{2}{3}$ Höhe.

Die palästinischen Dolmen bestehen aus drei, vier, fünf oder sechs Steinen, mit oder ohne Boden und Rücken; derjenige auf dem Berge Tabor ist ungefähr 1,25 m hoch, andere sind bis zu 2 m hoch. Die horizontale Platte ist manchmal über 4 m lang und gewöhnlich etwas schief aufgelegt. Das Material, aus welchem die Dolmen hergestellt werden, ist der Stein, der an Ort und Stelle gefunden wird, z. B. metaphorischer Kalkstein, oder ein feuersteinähnlicher Stein, chert genannt.

Für gewöhnlich fehlen den Dolmen diese mysteriösen Schalen, tatsächlich sind nur wenige bekannt mit diesen schalenförmigen Vertiefungen und ich gebe hier eine Liste der Fundstätten solcher Dolmen, bei welchen kein Zweifel über künstliche Bearbeitung der Schalen obwalten kann.

I. Dolmen in der Nähe von 'Ammān عمان:

1. Auf der Südseite der Stadt ist ein Dolmen mit einer Platte, die 4 m O nach W und $3\frac{1}{2}$ m S nach N mißt. Auf der Platte sind verschiedene kleine, durch Kanäle verbundene Schalen, die größte in der Mitte mißt 66 cm \times 51 cm bei einer Tiefe von $30\frac{1}{2}$ cm. Die Platte liegt, wie gewöhnlich, schief.¹

2. Westlich von dem Burghügel befindet sich eine Gruppe von Dolmen. Einer derselben, mit einer Platte von 2,44 m im Geviert, hat mehrere kleine Schalen und an der westlichen Ecke eine Öffnung von 76 cm \times $30\frac{1}{2}$ cm Breite und $7\frac{1}{2}$ cm Tiefe.²

II. Dolmen in el-ḳalūḥ القلوح:

3. Ein Trilithon mit einer Schale in der Platte an dem verjüngten Ende derselben.³

4. Ein gefallener Trilithon mit sechs scharf eingeschnittenen Schalen in der Platte. Diese haben einen Durchmesser von je $25\frac{1}{2}$, 23, 10, $7\frac{1}{2}$, 5 und 5 cm und eine Tiefe variierend von $1\frac{3}{4}$ bis zu 5 cm.

5. Ein gefallener Trilithon mit einer Platte von 2,59 m Länge und 2 m Breite, in welcher sich drei Schalen befinden; zwei derselben berühren einander und haben einen Durchmesser von 18 cm bei einer Tiefe von $7\frac{1}{2}$ cm. Die dritte Schale hat einen Durchmesser von 8 cm und eine Tiefe von 10 cm.⁵

6. Dolmen mit einer Platte von 1,37 m \times 1,68 m. In dem flachen Felsen auf der Ostseite des Dolmen, ganz in der Nähe, befindet sich eine Schale.⁶

7. Die Platte dieses Dolmen ist ungewöhnlich dick, 1,53 l. \times 1,32 h. \times 1,37 m breit. Seine Schale befindet sich ganz in der Nähe in dem flachen Felsen und hat einen Durchmesser von $53\frac{1}{2}$ cm.⁷

III. Dolmen in der Nähe von Heschbon: el-ḳurmiyyeh القرميّة:

8. Dieser ist der beste aller uns bekannten Dolmen. Die Steine haben den Anschein, als wenn sie künstlich geglättet wären. Es ist ein Trilithon mit Bodenplatte. Die obere Platte ist 2,44 m \times 2,74 m lang.

¹ Quart. Stat.: PEF 1882, p. 76; Survey of E. Pal. 1889, Vol. I, p. 20; CONDER: *Heth and Moab* p. 252. ² Survey p. 22. ³ Survey p. 126. ⁴ id. p. 128.
⁵ CONDER op. cit. p. 256. ⁶ Survey p. 130. ⁷ id. p. 128. ⁸ id. p. 132.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 28, 1908. 18

Längs zwei Seiten befinden sich sechs bis sieben Schalen, deren Durchmesser zwischen 30 cm bis 46 cm variieren.¹

9. Mehrere Dolmen mit Schalen in dem flachen Felsen vor dem Dolmen,² wie bei denjenigen zu el-ḵalûḥ (s. Nr. 5).

IV. Dolmen in der Nähe von Şumlyeh صومليه:

10. Die Platte dieses Dolmen ist $2,14 \text{ m} \times 1,53 \text{ m}$ und hat auf dem sich verjüngenden Ende eine Schale von einem Durchmesser von 15 cm bei einer Tiefe von 5 cm.³

11. Dolmen, ohne Maßangabe, mit fünf Schalen von 10 bis $25\frac{1}{2}$ cm Tiefe in der Platte, die eine regelmäßigere Form hat, als man für gewöhnlich findet.⁴

V. Dolmen im Wâdi ġideid وادي جديد:

12. Die Platte dieses Dolmen ist $3,04\frac{1}{2} \text{ m} \times 2,59 \text{ m}$, auf ihr sind zwei Schalen von $25\frac{1}{2}$ cm und $35\frac{1}{2}$ cm Durchmesser bei einer Tiefe von $15\frac{1}{2}$ cm.⁵

13. Zu Anfang des Tales ġideid am Rande der Belka befindet sich ein Dolmen mit einer Platte von $2,59 \text{ m} \times 1,69 \text{ m}$, welcher mehr als 40 Schalen aufweist. Die größte Schale hat einen Durchmesser von $25\frac{1}{2}$ cm und eine Tiefe von 23 cm. Fünf Schalen befinden sich fast in der Mitte des Steines in einer geraden Linie und sind, wie jene zu 'Am-mân, durch einen Kanal verbunden, während die übrigen Schalen an den Rändern der Platte angebracht sind. Dieser Dolmen hat eine Hinterwand.⁶

14. Die Platte dieses Dolmen mißt $3,04\frac{1}{2} \text{ m} \times 2,44 \text{ m}$, hat fünf Schalen, von welchen vier je einen Durchmesser von 18 cm und eine Tiefe von 10 cm haben, während eine Schale in der Mitte der Platte einen Durchmesser von fast 45 cm bei einer Tiefe von 30 cm hat.⁷

15. Die Platte dieses Dolmen ist $2,44 \text{ m} \times 2,29 \text{ m}$; er hat eine Hinterwand. Die so gebildete Kammer ist 1,53 m hoch, 2,73 m lang und 1,08 m breit. Der Boden besteht aus einer Steinplatte, in welcher sich eine scharf eingeschnittene Schale befindet von 30 cm Durchmesser und 15 cm Tiefe. Die Steine scheinen bearbeitet zu sein.⁸

16. Die Platte dieses Dolmen hat eine Schale von unregelmäßiger Rundung $53\frac{1}{2} \text{ cm} \times 84 \text{ cm}$ und einer Tiefe von 15 cm.⁹

17. Dieser Dolmen hat wie Nr. 15 eine Hinterwand. Die obere Platte ist zerbrochen. In der Bodenplatte befindet sich ein rundes Loch,

¹ Survey p. 163.

² id. p. 171.

³ id. pp. 226 f.

⁴ CONDER op. cit.

p. 256.

⁵ Survey p. 254.

⁶ id. pp. 268 f.

⁷ id. p. 269.

⁸ id. p. 270.

CONDER op. cit. p. 258.

⁹ Survey p. 271.

dessen Rand zerstört ist, es hat einen Durchmesser von 25 $\frac{1}{2}$ cm und ist ebenso tief.¹

18. Dolmen mit Platte von 3,96 m \times 3,04 $\frac{1}{2}$ m Größe, in welcher sich mehrere Löcher von verschiedener Größe befinden.²

19. In der Nachbarschaft von Nr. 18 befindet sich noch ein anderer gut bearbeiteter Dolmen mit einer Platte von 3,04 $\frac{1}{2}$ m \times 2,75 m, welche mehrere roh ausgehauene Löcher aufweist.³

Dolmen NO. von Ruġm el-Meseiyik am Rande der Belka:

20. Die Platte dieses Dolmen ist 3,66 m \times 2,75 m und hat drei Schalen von 8—10 cm Durchmesser bei einer Tiefe von 5 cm.⁴

Neben diesen Dolmen erwähnt SCHUMACHER⁵ noch andere, die eine Depression in der Mitte haben,⁶ ohne daß dieselbe direkt eine Schale wäre. Vielleicht sind diese Steine gerade wegen ihrer eigentümlichen Natur zu Dolmensteinen ausgewählt worden.

Die Araber nennen die Dolmen bēt el-ṛūl; obgleich sie dieselben nicht als heilig betrachten, so erachten sie es jedoch sehr häufig für notwendig, sich gegen den bösen Einfluß der vermeintlichen Bewohner durch Errichtung von kleinen Steinhäufen in der Nähe der Dolmen⁷ zu schützen.

Ihre tischähnliche Form legt den Gedanken nahe, daß sie einen Altar oder Opferstein darstellen, während die kastenähnliche Gestalt, besonders derer mit Steinboden, auf ein Grab hinzudeuten scheinen.

Der einfachste Altar war ein Felsblock, I Sam 14 30, auf den das Blut der Gottheit ausgegossen wurde. Das Opfermahl, sowie das Verbrennen eines Teiles des Opfertieres gehören einer späteren Zeit an, in welcher eine mehr entwickelte Theologie zur Geltung gelangt war. Derselbe primitive Altar-Fels wird erwähnt in Jdc 6 20 13 19⁸ und Gen 28 18ff., an welcher Stelle מוֹבָח statt מַצְבָּה gelesen werden muß, denn wo die Gottheit erscheint, wird ihr geopfert und dazu braucht man einen Altar und keine maṣṣêba. Außerdem scheint v. 11 eher auf einen flachen Stein hinzuweisen, da er ja als Kopfkissen diente, als auf einen langen, säulenähnlichen Stein, der wohl schwerlich solchem Zwecke dienen konnte, wenn man nach dem urteilen darf, was noch an maṣṣêboth, groß und klein, im Lande zu sehen ist.

Der primitive einsteinige Altar wurde erweitert durch die Hinzufügung anderer Steine, wie die Erzählung des Vertrags zwischen Laban

Survey p. 272.

² id. p. 266 f.

³ id. p. 268.

⁴ id. p. 273.

⁵ ZDPV 1886. Across Jordan 1886. The Jaulan.

⁶ Abila Pella and North 'Ajlun

p. 173. ⁷ z. B. im Jordantal. PEF. Quart. Stat. 1882 p. 77 f.

⁸ Die Erzählungen Jdc 6 20 ff. und 13 19 ff. sind wohl nur Varianten derselben antiken Erzählung.

und Jakob zeigt, Gen 31 46 48 51. Der בֶּזֶק ist der Altar, welcher bei diesem feierlichen Vertrage errichtet wurde und in dessen Nähe man die Opfermahlzeit einnahm. Man mag in dem בֶּזֶק das Äquivalent des Dolmen sehen, welcher aus einem einfachen heiligen Stein durch Hinzufügen von anderen Steinen in einen erbauten Altar umgewandelt wurde. Wir können hieraus schließen, daß die Jakob- und Laban-Erzählung in ihrer gegenwärtigen Form jünger ist als I Sam 14 33 oder selbst Gen 28 18, welche Erzählung, trotzdem sie von später Hand überarbeitet ist, nichtsdestoweniger die alten Züge treu bewahrt hat, nämlich, daß in dem heiligen Stein ein Numen, el, residiert, eine Auffassung, welcher man im AT sonst nirgends begegnet und welche vielleicht schon verloren war, als die Handlung I Sam 14 33f. vorgenommen wurde.

Der aus mehreren Steinen bestehende Altar Gen 31 46 ist das Produkt eines höher entwickelten Kultes. Das Opferblut wurde nicht mehr einfach über den flachen Opferstein ausgegossen, wobei vieles auf den Boden lief und vom Erdreich aufgesogen wurde, wodurch der Gottheit, die in dem Steine wohnte, ein Teil des Opfers gleichsam entzogen wurde. Es war vielleicht dieses der Grund, weshalb die alten Araber oft unter ihrem Götzensteine eine Höhle hatten, in welche das Blut des Opfers lief;¹ dasselbe war auch der Fall in Jerusalem, wo unter dem Altariels sich eine Höhle zur Aufnahme des für die Gottheit bestimmten Opferblutes befindet. Es ist der Natur der Gottheit angemessener, daß sie trinkt, da Durst ein subtilerer Appetit ist als Hunger und flüssige Nahrung einem feiner organisierten Körper mehr angemessen ist.²

Der nächste Schritt in der Entwicklung dieses Gedankens führte zur Verbrennung des Opfers, oder eines Teiles desselben, wodurch man glaubte, die grobe materielle Masse in eine verfeinerte, ätherische umzugestalten, so daß sie als Mahlzeit der Gottheit dienen könnte. Bei den Hebräern wurde diese letzte Entwicklung der Opferidee in der Zeit des Deuteronomiums erreicht, in welcher das Gesetz entstand, daß alle Opfer an einem bestimmten Orte dargebracht werden mußten, 12 5.

Der Dolmen ist der heilige Opferstein, welcher durch Unterstellung anderer Steine, Gen 28 18, der direkten gefahrbringenden Berührung mit dem Boden entzogen wurde. Die Gefahr lag einerseits darin, daß der heilige Stein selbst entheiligt wurde durch äußere Verunreinigung, die leicht stattfinden konnte, wenn der flache Stein auf dem Erdboden lag; andererseits war es gefährlich für den Menschen, welcher der Gegenwart

¹ WELLHAUSEN, Arab. Heidentum² p. 103.

² Odyssee Buch XL

des Numens in dem heiligen Steine nicht bewußt, durch irgendeine unbedachte Tat die Rache desselben herausforderte. Die Erhebung des heiligen Steines mag auch außerdem noch vorgenommen worden sein, um ihm eine Ehrenstellung unter den anderen Steinen zu geben.

Den Höhlen, deren schon Erwähnung getan wurde in Verbindung mit den arabischen Götzensteinen und der sachra in Jerusalem auf dem Tempelplatze, entspricht die charakteristische Schale, welche sich häufig vor dem Dolmen befindet¹ und ebenso wie jene zur Aufnahme des Opferblutes bestimmt ist. Die Schalen vor den Dolmen liefern vielleicht die Erklärung für die Existenz so vieler einzelner Schalen, die man überall in Palästina, besonders auf der Westseite des Jordans findet. Die fast gänzliche Abwesenheit von Dolmen auf dieser Seite des Jordans ist bemerkenswert, besonders im Hinblick auf die vielen Dolmen auf der Ostseite. Für dieses Phänomen finden wir die Erklärung in der israelitischen Geschichte: in dem Befehl Dtn 12 2ff., wonach alle Heiligtümer der Ureinwohner zerstört werden sollten, alle מוֹבָחֹת und alle מַצְבֹּת, eine Verordnung, die König Josia, gemäß II Kön 22f., zum Austrag brachte. Der Dolmen-Altar konnte, da er aus losen Steinen erbaut war, leicht zerstört werden, anders stand es aber mit den in den Felsen gehauenen Schalen, die vor den Dolmen angebracht waren.² Da die Hauptsache, der heilige Opferstein, zerstört war, so hatten übrigens die Schalen keine weitere Bedeutung. Josias Macht erstreckte sich nicht über den Jordan hinaus, und da dort kein ikonoklastischer König gegen andere Kulte kämpfte, so blieben im Ostjordanlande die heiligen Opfersteine verschont.

Lassen sich der Gebrauch und die Existenz der einen Schale vor dem Dolmen auf obige Weise erklären, dann entsteht die Frage: wie läßt sich die Vervielfältigung der Schale und ihre veränderte Position auf der Platte des Dolmen erklären?

Mir scheint die Schale unten vor dem Dolmen ein älterer Kultgegenstand zu sein als die vielen Schalen auf der Platte, ebenso wie der Einsteinaltar älter ist, als der aus mehreren Steinen errichtete Altar-Dolmen. Aus denselben Gründen, aus denen man den einfachen heiligen Stein hochstellte, hob man wohl auch seinen Adjunkt, die Schale, und brachte sie in der bequemsten und natürlichsten Stellung an, nämlich auf der Platte des אֹלָתָא.

¹ cf. Nr. 7. Ebenso 'Ammān und Hesboun, Survey p. 171. CONDER op. cit. p. 256.

² So auch CONDER in Quart. Stat. PEF 1882 p. 77.

Das Ausgießen des Blutes ist die älteste Form eines flüssigen Opfers, wie Eccl 50 15 beweist, wo der Wein, der als Libation ausgegossen wird, αἶμα σταφυλῆς genannt wird.¹ Aus anderen Stellen des AT erfahren wir die Existenz von Trankopfern; David gießt das Wasser von dem Brunnen zu Bethlehem als eine Libation aus, II Sam 23 17. Die Weinlibation wurde bei den Israeliten an dem Fuße des Altars ausgegossen, Num 28 7. Das Trankopfer, unabhängig von dem Brandopfer, ist zweifellos älter als das komplexe Brand- und Trankopfer, in welchem das letztere über das erstere gegossen wurde, wie das Einfache dem Komplexen vorgeht. Wir mögen a priori annehmen, daß mit dem Gebrauch von Wein und Wasser zu Libationszwecken die Libation quantitativ größer wurde als beim Blutopfer und daß man daher auch eine größere Anzahl Schalen nötig hatte als bei letzterem, da anderenfalls zu viel auf den Erdboden geflossen wäre. Diesem augenscheinlichen Bedürfnisse müssen wir die vielen, oft großen Schalen auf der Platte der Dolmen zuschreiben. Wir mögen vielleicht in dieser neuen Erscheinung einen sozialen Fortschritt des Volkes erblicken, von einem ausschließlich Viehzucht treibenden Volke hat es sich zu einer Ackerbau treibenden und sesshaften Bevölkerung entwickelt. Der Charakter der Dolmen als Altäre wird ferner durch Namen bezeugt, die in der Überlieferung noch heute fortleben, z. B. der ḥağr ed-dumm in Obergililäa.²

Jedoch angesichts der Funde, die Dr. SCHUMACHER zu 'ain dakkar³ in Dolmen gemacht hat, haben die Dolmen auch anderen als nur sakralen Zwecken gedient. Die Einheimischen nennen dieses Dolmenfeld Ḳubûr beni isra'el — Gräber der Kinder Israels. Hier fand SCHUMACHER in Dolmen Knochen, zwei bronzene Ringe und Holzasche. Diese Sachen scheinen auf den Grabcharakter der Dolmen hinzuweisen. Wenn dieses wahr ist, was angesichts der Funde kaum verneint werden kann, wie verhält es sich dann, so mögen wir uns wohl fragen, mit ihrer Eigenschaft als Altäre? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns kurz vergegenwärtigen, in welchem Verhältnisse sich der alte Semite zu seinem Vorfahren dachte.

Blutverwandtschaft zwischen Gottheit und Verehrer ist ein tiefgewurztes Prinzip in der semitischen Religion.⁴ Viele arabische Stämme

¹ In gewissen arabischen Kultgebräuchen wurde Fruchtsaft als Surrogat für Blut benutzt. W. ROBERTSON SMITH, *Kinship* p. 261 f. J. WELLHAUSEN, *Heidentum* 3 p. 125 ff.

² Quart. Stat. PEF. 1882 p. 76.

³ ZDPV 1886 p. 267 ff. Separatabdruck p. 104. *The Jewels* p. 125. *Pella* etc. p. 176 etc.

⁴ W. R. SMITH, *Religion of the Semites* p. 289.

benennen sich nach dem Namen der Gottheit, von welcher sie ihre Abstammung herleiten, z. B. „Söhne des Bedr“ (= Vollmondes), „Söhne des Hilâl“ (= Neumondes), „Söhne des Schems“ (= Sonne). Der Hauptanspruch, den der antike Semite machte, war leiblicher Nachkomme seiner Gottheit zu sein. Das königliche Haus von Tyrus und die edelsten Familien von Karthago machten den Anspruch, direkte Nachkommen des tyrischen Baals zu sein.¹ Der Anspruch assyrischer und ägyptischer Könige, auf Gottessohnschaft ist zur Genüge in den Inschriften erwähnt. Aber auch das AT hat uns manche Spuren dieses alten Glaubens bewahrt in den Stammnamen גַּר , יָן und שֹׁמֵר , welches Namen von Gottheiten sind, die ursprünglich als die Ahnen dieser Stämme gedacht waren. In Num 21 29 werden die Moabiter Söhne und Töchter des Kemosch genannt, während in Mal 2 11 eine Frau die Tochter eines fremden Gottes genannt wird, ein Gedanke, der schon dem Propheten Hosea geläufig war, vgl. 5 7. Obgleich die Stelle in Maleachi sehr spät ist, so beweist sie doch, daß der Schreiber Zustände kannte, in welchen Völker oder Stämme ihren Ursprung auf die Stammgottheit als ihren ἀρχηγέτης zurückführten. Der Gott-Ahnenkult war dem alten Israeliten ebenso geläufig wie seinen Nachbarn;² denn bis tief in die makkabäische Zeit hinein finden wir Spuren dieses Kultes, und es ist daher anzunehmen, daß die einwandernden Hebräer die ihnen verwandten Kulte mit der Übernahme der Heiligtümer auch übernommen haben.

Jedoch müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und feststellen, ob Ahnenkult im engeren Sinne auch in Israel geübt wurde.

Die Patriarchen werden wohl niemals als ursprüngliche Gottheiten gedacht, sondern von jeher als Heroen, Götterliebende. Jeder der Patriarchen ist mit einem bestimmten Orte verbunden, Abraham mit Hebron, Isaak mit Beerscheba, Jacob mit Bethel und Joseph mit Schechem.

In der Abrahamsgeschichte haben wir vielleicht eine Verschmelzung zweier ursprünglich unabhängiger Kulte, nämlich: den heiligen Baum אֵלֶן mit seinem Numen, welches ursprünglich hier verehrt wurde, und die spätere Identifikation dieses Numens mit Abraham, dessen Kult von den Israeliten hier geübt wurde, bis er durch den Jahwismus zur Zeit Josias verdrängt wurde.

In Beerscheba, dem Hauptsitze des Heros Isaak, finden wir auch diese Verschmelzung zweier Kulte, des ursprünglichen Brunnennumens

¹ VIRGIL, Aen. I. 729. SIL. ITALICUS I. 87.

² Man vergleiche hierzu die interessanten Ausführungen SCHWALLY's: Das Leben nach dem Tode.

mit dem später aufgepflanzten Isaakkult; auch dieser verschwand erst zur Zeit Josias.

In Schechem, ähnlich wie in Hebron, haben wir den Baumkult, Gen 12 6 Dtn 11 30 Gen 35 4 usw. verschmolzen mit dem des Joseph, Jos 24 30.

In Bethel finden wir dasselbe Phänomen, das lokale Numen verschmilzt mit dem ἀρχηγέτης Jacob.

Es wäre verfehlt, anzunehmen, daß diese Patriarchen ursprünglich kanaanitische Gottheiten und als solche einfach von den Israeliten adoptiert waren; man würde bei dieser Annahme die Israeliten nicht allein ihrer Ahnen berauben, sondern auch von der Voraussetzung ausgehen, daß sie als einziges unter allen Völkern niemals Heroenlegenden besessen hätten. Es muß jedoch zugegeben werden, daß Abraham usw. die Personifizierung zweier Kultideen ist; ebenso muß man nicht aus dem Auge verlieren, daß der Kultort älter ist als der Kult; vgl. Gen 28 17 f.

Der Kult der Stammheroen führte nach und nach zu einem Kult des Hauptes der einzelnen Familien, mithin zu einem allgemeinen Ahnenkulte, wie man ihn klar dargestellt findet in den Trauergebräuchen und den Handlungen am Grabe (vgl. SCHWALLY, op. cit.).

Der antike Araber versorgte seine Toten mit solchen Gegenständen, deren sie seiner Meinung nach bedurften.¹ Der Dahingeschiedene verwandelte sich sofort in ein Wesen höherer Art, dessen Gunst durch Libationen von Wein und Wasser, die auf dem Grabe dargebracht wurden, gewonnen werden mußte.² Hieraus erklärt sich, daß Grab und Heiligtum den Arabern verwandte Begriffe waren,³ welche Ansicht noch heute in der Veneration der Welis Ausdruck findet, da ihnen quasi die Stellung von Gottheiten eingeräumt wird, an deren Heiligtümern, Gräbern, Opfer dargebracht werden müssen.⁴ Ganz dieselben Begriffe finden wir im AT. Der Israelit muß schwören, daß, wenn er Jahwe den Zehnten bringt, er nichts davon den Toten gegeben hat, Dtn 26 14. Das von Jer 16 7 beschriebene Totenfest, welches niemehr stattfinden sollte, ist ein Opferrmahl, woran der Tote teilnimmt.⁵ Dieses wird bestätigt durch Hos 9 4, wonach keiner, der von dem Brote der Trauernden gegessen hat, vor Jahwe treten darf, weil er an einem anderen Kulte teilgenommen und sich dadurch verunreinigt hat.⁶ Das Abschneiden der Haare — Jer 16 6 Am 8 10 Hes 7 18 und die Verbote in Lev 19 27 Dtn 14 1 — war auch ein Toten-

¹ WELLHAUSEN, op. cit.² p. 185.

³ W. R. SMITH, op. cit. p. 156 f.

⁵ W. R. SMITH, op. cit. p. 322 f.

² id. p. 161.

⁴ SPOER, JAOS Bd. XXV (1904) p. 312 f.

⁶ STADZ, Geschichte I. p. 389.

opfer, wie es auch noch heute von einigen arabischen Stämmen dargebracht wird.¹ Solche Opfer haben aber nur Sinn, wenn damit der Begriff des Fortbestandes des Dahingeshiedenen auf irgendeine Weise verbunden ist.

Wie Joseph unter dem heiligen Baume zu Schechem begraben und dort als das Haupt, der ἀρχηγέτης des Stammes verehrt wurde, so wurde bald dem Haupte jeder einzelnen Familie nach dem Tode göttliche Verehrung dargebracht, jedes Familiengrab wurde zur Kultstätte. Gleichwie der heilige, auf der Erde liegende Opferstein zum Dolmen wurde, so wurde das Grab notwendigerweise zum Dolmen, d. h. zu einem heiligen Opferstein. Wir haben daher mit zwei Arten Dolmen zu tun, erstens dem ursprünglichen Opferstein, zweitens dem Opferstein-Grab, welches aus ersterem sich entwickelt hat, und auf beiden finden wir, gemäß dem Charakter dieser Steine, Schalen.

Man findet bei vielen in den Felsen gehauenen Steingräbern, die aus einer viel späteren Zeit stammen als die Dolmen, in der offenen Vorhalle oder zur Seite auf dem flachen Felsen, Schalen, und wir haben hier wohl eine der Zeit angemessene Entwicklung des Dolmen, des Opfersteingrabes.

Wir müssen noch eine vierte Art Schale betrachten, nämlich die, welche sich auf Malsteinen findet. Da diese Art Schale sehr selten ist, so gebe ich im folgenden eine Liste aller Malsteine mit Schalen, so weit ich imstande war, ihr Vorhandensein zu konstatieren.

Malsteine.

I. Bei 'Ammân:

1. 1,37 m hoch mit einer Schale oben, die einen Durchmesser von 15½ cm und eine Tiefe von 10 cm hat.²

2. Nordöstlich von der Zitadelle in der Ruine hadâdeh befindet sich ein umgestürzter Malstein von 4,27 m Länge, 1,98 m Breite und 61 cm Dicke mit einer Schale in der Seite von 23 cm × 13 cm Breite und 23 cm Tiefe.

II. Bei Nablûs:

3. Bei dem sogenannten Grabe Josephs befinden sich zwei Malsteine, wovon jeder oben eine Schale hat.

III. Bei Arcot:

4. Die Malsteine, die um den Grabdolmen herum stehen, haben oben Schalen.

¹ Siehe die Nachweise bei W. R. SMITH, op. cit. p. 324 Anm. 2.

² Survey p. 23; CONDER, op. cit. p. 253. ³ Survey p. 24.

⁴ CONDER, op. cit. p. 238.

IV. Bei El-mareigât:

5. Dieser Malstein heißt bei der Bevölkerung *hağr el-manzûb* und ist der künstlichste aller bekannten Malsteine (s. die Abbildung). Die



Spitze ist abgerundet, unterhalb derselben befindet sich eine Rinne von $15\frac{1}{2}$ cm (nach dem Survey 23 cm) Breite bei 4 cm Tiefe. Die Rinne läuft halb um den Stein herum und ist ungefähr 1 m hoch über dem Boden. Unterhalb derselben finden sich nach SCHICK¹ zwei Schalen, während es nach dem Survey² drei sind.

IV. Beim Tell el-mataba:

6. Ein umgestürzter 3,97 m langer und 1,53 m breiter Malstein mit einem unregelmäßig geformten Loche zwischen 20 cm \times 46 cm breit und 15 cm tief.³

V. Auf der Halbinsel Sinai:⁴

7. Nicht weit von der Wasserscheide, die von der Ebene von Er-rahâh gebildet wird, zur Rechten des Weges nach dem Kloster des Nağb Hawa befindet sich ein umgestürzter Malstein mit Schalen.

8. Ein anderer Malstein mit Schalen wird jetzt von den Beduinen als Grenzstein benutzt.

VI. Bei Gezer:⁵

9. Malstein III hat eine Schale auf der westlichen Seite.

10. Malstein VIII hat zwei Schalen auf der westlichen Seite.

Ein Malstein hat eine schmale Rinne wie derjenige von El-mareigât.

VII. Bei Megiddo:⁶

12. Dort hat man einen schon bearbeiteten vierseitigen Malstein von 2,30 m Länge gefunden. Oben besitzt er eine Schale von 20 cm Durch-

¹ ZDPV 1879 Karte II. 7.

² CONDER, op. cit. p. 260; Survey p. 185 f.

³ id. p. 233.

⁴ Ordinance Survey of the Peninsula of Sinai.

⁵ Quart. Satt. PEF 1903 p. 28 f.

⁶ MNDP 1904 p. 47 ff.

messer und einer Tiefe von 3—5 cm und auf der dem Osten zugewandten Seite noch eine zweite Schale von ungefähr 11 cm Durchmesser und 8 cm Tiefe.

13. Einen Kilometer nordöstlich von Megiddo, bei der chirbet el-chazni, ist ein Malstein zutage gefördert worden von 2,25 m Länge mit Schalen am oberen Ende.¹

14. Am nordöstlichen Fuße des Tells bei der chirbet 'ain el-ḡubbi ist ein Malstein mit mehreren Schalen, welche auf der Seite angebracht sind, gefunden worden.²

VIII. Bei Ta'annek:³

15. Hier wurden zwei Malsteine gefunden, der eine mit der Schale oben und der andere mit der Schale auf der Seite.

Der Malstein heißt im Arabischen *نُصْب* und ist im AT als *מַצֵּבָה* bekannt. Durch die Ausgrabungen ist erwiesen worden, daß der Malstein ein Kultobjekt in den Heiligtümern der vor-israelitischen Bevölkerung Palästinas war, auch ist er als solcher für die älteste israelitische Geschichte erwiesen, z. B. Hos 3 4 10 12, wo seine Zerstörung als eine Strafe von Jahwe für Israel in Aussicht gestellt wird. Die ältesten erwähnten Malsteine sind in Sichem Jos 24 26, Mizpa I Sam 7 12, Gibeon II Sam 20 8, bei Gilgal gab es einen Kreis von zwölf Steinen Jos 4 5. Das Denkmal, welches in Gen 31 45 ff. beschrieben ist, ist nicht eine *מַצֵּבָה*, sondern ein *מִזְבֵּחַ*, s. oben S. 275 f.

Die Frage ist nun, welche Stelle nahm die *maššêba* in dem ursemitischen Kulte ein?

Wenn man bedenkt, daß die Anfänge der semitischen Religion auf geschlechtliche Verbindungen zurückgehen,⁴ so muß man sich auch fragen, ob in dem Kultorte irgendeine sichtbare Repräsentation des Organs der Fruchtbarkeit dargestellt war.

Die alten Araber hatten eine männliche Gottheit, 'allâh, die durch einen aufrechtstehenden Stein symbolisiert wurde, *nuṣb*, während die weibliche Gottheit, 'allât, durch einen kegelförmigen Stein dargestellt wurde. Die lange und schlanke Form des einen Steines, oft spitzig oder nach oben hin sich verjüngend, läßt keinen Zweifel aufkommen über das, was unter dieser Form dargestellt wurde, besonders im Hinblick auf das, was wir über die Anfänge der semitischen Religion wissen. Die Klassiker berichten, daß der Phallus durch eine Säule symbolisiert wurde; so standen in den Propyläen des Tempels von Hierapolis zwei Säulen, von

¹ MNDP 1905 p. 3.

² id.

³ E. SELLIN, Tell Ta'annek 1904 p. 104.

⁴ BARTON, *Semitic Origins* p. 106 f.

denen LUCIAN¹ sagt, daß diese Phalli dem Dionysius und seiner Mutter Hera aufgestellt seien.

Infolge des Baus von Städten und anderen befestigten Plätzen wurde die **במה** mit ihren Kultgegenständen auch mit in den Kreis der Stadtmauern hineingezogen, respektive dort von neuem errichtet; denn das Heiligtum mußte mitten unter dem Volke bleiben, da sonst die Stadt ohne Gottheit wäre. Man findet aus diesem Grunde so viele **מַשְׁסֵּבֹת** in den jüngst ausgegrabenen Städten Palästinas. Aus demselben Grunde wurden vor dem Tempel in Jerusalem zwei Säulen errichtet, die alten ehrwürdigen Kultsymbole, ohne welche eine **במה** nicht denkbar war und welche seit alter Zeit auf den **במות** Schechem, Gilgal, Mizpa und anderen mehr verehrt worden waren. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß der **נֹשֶׁב** oder die **מַשְׁסֵּבָה** als Phallus das Symbol der semitischen Gottheit wurde² und als solches sowohl Jahwe wie auch die anderen semitischen Gottheiten darstellte und von den Israeliten verehrt wurde bis in das Zeitalter des Josias.³

Das AT bietet jedoch noch einige andere Beispiele, welche dartun, daß der Phallusdienst eine hervorragende Stelle in der Religion der Hebräer einnahm; diese sind: der Schwur Eliezers **יְדִתִּי אֲבִרָה** Abrahams, Gen 24 2; Josephs Schwur **יְדִתִּי יִשְׂרָאֵל** Israels, Gen 47 29. In diesen Stellen kann doch nur auf das Zeugungsglied hingewiesen werden wollen, wie dies ersichtlich ist durch einen Vergleich dieser Stellen mit dem Ausdruck Ex 15 P. **יְדִתִּי יִשְׂרָאֵל** „welche aus der **יְדִתִּי** des Jakob herausgegangen waren“, vgl. auch Gen 46 26 P, Jdc 8 30. Das Wort **יְדִתִּי** ist in diesen Stellen in einem ganz speziellen Sinn gebraucht, es bezeichnet hier den Sitz oder das Organ, aus dem die Nachkommenschaft des Mannes hervorgegangen ist. Die Schwüre selbst waren von ungeheurer Wichtigkeit, hing doch z. B. von der Ausführung desselben in Gen 24 2 9 die Nachkommenschaft Abrahams ab und alles was dieses für den antiken Menschen in sich schloß. Aus diesem Grunde hat die Tradition auch die Eideszeremonie treu bewahrt, welche selbst die späteren priesterlichen Schreiber nicht zu unterdrücken oder auch nur zu ändern wagten, da sie sich doch wohl völlig des hohen Ansehens bewußt waren, in welchem die Volksreligion ihrer eigenen Zeit einen solchen Schwur hielt. — Ein neues Element, wichtiger als alles andere, findet sich in dem Umstande, daß Josephs Schwur dem sterbenden ἀρχηγέρης geleistet wurde.

¹ Dea Syr. XVI. ² BARTON op. cit. p. 102.

³ id. p. 290; vgl. II Reg 23 14 Dtn 7 5.

Als letztes Moment haben wir dann noch den Befehl in Ex 28 42 zu erwähnen, wonach alle Priester Hosen tragen müssen, besonders wenn sie zum Altar Jahwes kommen. Da, wie HOLZINGER annimmt, die *הַחֲסִי* die Entblößung des Priesters ausschließt, so ist dieses Gesetz erst recht merkwürdig und kann nur verstanden werden im Hinblick auf einen in Israel wohlbekannten Phalluskult, womit das neue Gesetz auf jeden Fall brechen wollte, und daher wurden auch einschneidende Verordnungen in betreff der Kleidung der Jahwepriester gegeben. Das Symbol jenes Kults war von nun an mit Opprobrium bedeckt und daher finden wir diese Vorschrift in bezug auf die Bekleidung jenes Teiles des Körpers bei den Priestern.

In Verbindung mit dem Vorhergehenden möchte ich auf einen Gebrauch hinweisen, der im nördlichen Syrien zu Hause ist. Die muslimischen Bewohner von Hamath schwören beim Phallus Gottes, während in Bludan, einem Orte ungefähr 40 km westlich von Damascus, selbst die einheimischen Christen dasselbe tun.²

Für die Annahme, daß der Malstein das Symbol des Phallus ist, haben wir erstens den allgemeinen archäologischen Beweis und zweitens die Literaturangaben, wonach dieser Symbolismus auch in und um Palästina in Gebrauch war. Im folgenden soll nun das Verhältnis der Malsteine zu den Schalensteinen untersucht werden.

Kegelförmige Steine, womit die alten Araber ihre weibliche Gottheit bezeichneten, finden sich auch nach CONDER³ bei El-mareigât und Minjeh und sind von ihm mit dem Steine der Allât identifiziert worden. Diese kegelförmigen Steine haben niemals Schalen, da, wie CONDER sagt,³ nur der männlichen Gottheit blutige Opfer gebracht wurden. Dieser Schluß scheint mir jedoch nicht ganz zutreffend, da auch andere Arten Opfer oder Libationen einer Schale bedurften, wie auch dadurch erwiesen wird, daß bisweilen, nach CONDERs eigener Angabe, sich ganz in der Nähe dieser Steine solche Schalen befinden.⁴

Der Phalluskult spielte, wie wir oben sahen, in antiker Zeit eine hervorragende Rolle im religiösen Leben der alten Semiten und er verdankte seine Wichtigkeit wohl solchen sozialen Verhältnissen, die dem Manne oder Vater eine ganz unvergleichlich hervorragende Stellung dem Weibe oder der Mutter gegenüber einräumten. Die alten Araber stellten die männliche sowohl wie die weibliche Gottheit durch Steine, die eine bestimmte Form hatten, symbolisch dar. Da nun das eine

¹ CURTISS, *Prim. Semitic Religion* pp. 112 f.
p. 81.

³ id. p. 82.

⁴ op. cit. p. 82.

² Quart. Stat. PEF. 1882

Symbol das männliche Glied darstellte, so liegt es nahe, in dem anderen Steine an ein Symbol der weiblichen Gottheit, entsprechend demjenigen der männlichen Gottheit, zu denken, sei es nun das weibliche Organ oder die weibliche, umgekehrt dargestellte Brust als die Quelle des Lebens für das neugeborene Kind.

Wir haben jedoch oben gesehen, daß es Malsteine gibt, welche an den Seiten Schalen haben. Diese Schalen, an den vertikalen Seiten des Malsteins, waren wohl kaum, wie gewöhnlich angenommen wird, zur Aufnahme von dickflüssigen oder fast festen Opfern, wie Honig, Butter oder dergleichen, bestimmt. Es würden ja wegen der großen Hitze solche Opfern gar nicht in der Schale bleiben, sondern bald auslaufen. Nur die Schalen oben auf den Malsteinen waren wohl zur Aufnahme von Libationen bestimmt. Nach CONDERS Angaben und so weit wie ich imstande war, der Sache nachzugehen, gibt es nun Schalen nur in Verbindung mit Malsteinen und nicht mit den kegelförmigen Steinen, den Symbolen der weiblichen Gottheit. Diese letzteren aber sind auch niemals in Verbindung mit Malsteinen, auf denen Schalen sind, gefunden worden und wir sind daher wohl zu dem Schlusse berechtigt, daß die Schalen an den Seiten der Malsteine ein Substitut für die kegelförmigen, die weibliche Gottheit darstellenden Steine sind, mithin selbst das darstellen, was jene Steine symbolisieren, vielleicht die weibliche Brust.¹ Dieses stimmt, wie oben schon gezeigt wurde, ganz mit der ursemitischen Idee des Göttlichen überein und mochte deshalb auch mit vollem Rechte symbolisch dargestellt werden.

Die hier ausgesprochene Ansicht findet eine Bestätigung in HERODOT², welcher sagt, daß er in Syrien Stelen gesehen habe, worauf γυναικὸς αἰδοῖα eingemeißelt waren, d. h. Malsteine, Symbole des männlichen Zeugungsgliedes, worauf das Symbol des weiblichen angebracht war. In anderen Worten, genau das, was durch die Malsteine mit Schalen dargestellt wird, die er wohl damit gemeint hat! Die Vereinigung dieser beiden Symbole repräsentiert eine bestimmte Entwicklungsstufe des sozialen Lebens der alten Semiten. Es ist nicht die des Patriarchats, in welcher das Weib, die Mutter, quasi rechtlos war, noch die des Matriarchats, in welchem la recherche de paternité unmöglich war, sondern es war die Stufe, in welcher die Zusammengehörigkeit des Mannes und Weibes als Häupter einer Familie fest begründet war. Und wie konnte dieser

¹ Ich erinnere in Verbindung hiermit an die Milchgrotte zu Bethlehem, wohin noch heute viele Katholikinnen wallfahren. Vgl. auch den Ursprung der Milchstraße in der griechischen Mythologie. ² op. cit. II. 106.

Fortschritt besser dargestellt werden als dadurch, daß man dasselbe auch für die Gottheiten annahm und dieses durch eine Vereinigung der beiden göttlichen Symbole ausdrückte! In Verbindung hiermit weise ich auf die androgyne Gottheit hin, die einer Zeit angehört, in der die Unschuld dieses Kultes schon längst verschwunden war und die tierischen Lüste des Menschen das in den Schmutz gezogen hatten, was seinem Ursprunge nach wahrhaft göttlich ist, denn wie Prof. BARTON¹ mit vollem Rechte sagt: "The Semite actually hit upon a feature of human life which is, as scientific investigation is showing us, intimately connected with religious feeling at the present day, and has had more real influence in developing moral, altruistic and humanitarian feeling in the past than any other."

Es bleibt jetzt noch übrig zu untersuchen, welches die Bedeutung solcher Schalen ist, die alleine vorkommen, und solcher, die sich an vertikalen Felswänden befinden.

Schon zu Anfang wies ich auf den Gebrauch und Ursprung mancher Schalen hin; diese kommen hier nicht mehr in Betracht. Es gibt wenige Schalen, die sich an vertikalen Felswänden befinden, tatsächlich habe ich nur eine einzige Stelle angeführt gefunden.² Hiernach befinden sich zwei Schalen bei Tell eṣ-ṣâfi, und ich habe selbst mehrere gesehen zwischen Bêt-ğebrîn und Tell el-ḥesi, in einem Distrikte nicht weit entfernt von Tell eṣ-ṣâfi. Diese Schalen können aus demselben Grunde wie jene, die in Verbindung mit Malsteinen sind, keine Opferschalen sein. Was sind sie? Es gibt ein kleines Modell eines phönizischen Tempels³ aus Terrakotta, welches zwölf runde Löcher in der Vorder- und einer Seitenmauer hat. In dem Torweg steht ein anthropoidischer Vogel, aus jedem der Seitenfenster sieht eine Frau heraus. Der menschenähnliche Vogel ist wohl eine Repräsentation der Astarte, welcher die Taube heilig war, auf jeden Fall aber scheinen die beiden Frauen darauf hinzuweisen, daß wir es mit einem Kultorte einer weiblichen Gottheit zu tun haben. Nachdem wir gesehen haben, was die Schalen in Verbindung mit dem Malstein-Phallus darstellen, wird die Annahme nicht unberechtigt sein, auch in diesen Löchern resp. Schalen dasselbe zu erblicken. Es scheint mir auch, daß wir in den vielen Schalen, welche an einigen der Grabbauten in Petra angebracht sind, dasselbe Symbol vor uns haben, wie es dargestellt wird durch die Schalen auf Malsteinen und an vertikalen Wänden. Wie der Malstein-Phallus und die Vereinigung der beiden

¹ op. cit. p. 107.

² Palestine Excavation Vol. I of the PEF p. 195.

³ PERROT AND CHIFFEZ, Phœnicia, engl. Übersetzung p. 287.

Symbole bestimmte Stufen der sozialen Entwicklung dartun, so weist auch das weibliche Symbol für sich allein gleichfalls auf eine bestimmte Stufe sozialer Entwicklung. Diese Stufe kann im Hinblick auf das Symbol nur das Matriarchat sein, ein längst allgemein anerkannter Zustand der menschlichen Gesellschaft in frühester Zeit. Dieser Zustand ist älter als das Patriarchat, das wird dadurch bewiesen, daß die älteste semitische Gottheit die große Gottesmutter¹ war und die männliche Gottheit ihr Sohn, welcher in jener matriarchalischen Gemeinschaft der Haupt-Mann war, wie z. B. noch in Petra² und Mekka.³ Wir finden eine weitere Bestätigung hierfür in der Tatsache, daß bei den Minäern alle männlichen Glieder der Familie als 'amm⁴ bezeichnet wurden und als nächster Angehöriger nicht der Vater angesehen wurde, sondern der Onkel, wodurch sich der Einfluß des Onkels in dem späteren Arabertum bis auf den heutigen Tag erklärt. Die himmlischen Verhältnisse sind natürlich nichts anderes als ein Reflex der irdischen. Das Wort am hat sich auch als alter Gottesnamen erhalten⁵ und WINCKLER⁶ glaubt, diesen Namen im AT nachweisen zu können. So liest er in Dtn 32 42 an beiden Stellen am 'am statt am „sein Volk“ und betrachtet vv. 36 a ß bis 38 a α als späteren Zusatz. Das Matriarchat mit dem himmlischen 'amm als Gottheit und mit dem irdischen 'amm als das Haupt der Gemeinschaft, schaffte solche Eigennamen wie مصدق , مكرب , منخر , منذرا usw.⁷ Der Begleiter oder Gatte der Göttin gehört einer späteren Entwicklungsstufe an, dem Patriarchat.

Im AT finden wir zwei klare Bezugnahmen auf das Matriarchat. Gemäß Gen 2 24 folgt der Mann dem Weibe, ein Zustand, bedingt in einer Gemeinschaft, in welcher das Matriarchat herrscht, anstatt wie es später üblich war, daß das Weib dem Manne folgte, um in dessen Familie aufgenommen zu werden.⁸ Die Stelle Gen 4 1 hat Bezug auf dieselben sozialen Verhältnisse wie Gen 2 24. Das Kind gehört der Mutter in dem Matriarchat und wird ein Glied, wie auch der wahre Erhalter, des Stammes seiner Mutter.⁹

Die Bitte, die Noomi an ihre beiden Schwiegertöchter richtet, Rt 1 8, in die Häuser ihrer Mutter zurückzukehren, weist vielleicht auf einen ähnlichen sozialen Zustand hin wie Gen 2 24 und 4 1, denn gemäß späteren

¹ BARTON op. cit. Chap. III.² W. R. SMITH, Kinship² p. 299. 313 ff.³ id. p. 304.⁴ MVAG 1901. 4. pp. 15 ff.⁵ id. p. 18.⁶ id. p. 22 und Anmerk. 1.⁷ vgl. HOMMEL, Södarabische Chrestomathie, Eigennamen, p. 133.⁸ vgl. GUNKEL, Genesis in loco.⁹ BARTON op. cit. p. 30.

jüdischen Ansichten würde man erwarten, daß Noomi ihren Schwiegertöchtern anriete, in die Häuser ihrer Väter zurückzukehren. Dieser Teil der Erzählung mag daher sehr alte Reminiszenzen enthalten.

Als merkwürdige Nachklänge des Matriarchats, wozu wir vielleicht auch den Dienst der Himmelskönigin in gewissen Zweigen der christlichen Kirche rechnen dürfen, mögen wir gewisse Gebräuche unter den heutigen palästinensischen Juden betrachten. So wird z. B. das Kind nicht als Kind des Vaters, sondern als Kind der Mutter bezeichnet. In folgendem Gebete, welches in einer Ritze in dem Steine des Grabes Zachariae im Kidrontal, des Fürbitters der heutigen orthodoxen Juden, niedergelegt war, wird nur die Mutter, aber niemals der Vater erwähnt.

מנחם בן וייסא לבהג" [— לבריאות הנוף] ולכוחס" [ולכתיבה וחתימה טובה]
נאלדא בת חוה לבהג" חוה בת נאלדא לבהג" ותיקעל בן לאה ביילא לבהג"
ולרפואה שלמה ולכוחס" רעלא בת נאלדא לבהג" ולרפואה שלמה ולכוחס" צבי בן
רעלא לבהג" ולישעיה בן רעלא לבהג" וייסע בת רעלא לבהג":

Menachem, Sohn der Wita, für Gesundheit des Körpers und für Eintragung (nämlich: seines Namens in das Buch Gottes) und ein gutes Siegel; Golda, Tochter der Hawah, für Gesundheit des Körpers; Hawah, Tochter der Golda, für Gesundheit des Körpers, und Heiq'el, Sohn der Lea Bella, für Gesundheit des Körpers und für vollständige Genesung und für Eintragung und ein gutes Siegel; Ra'ala, Tochter der Golda, für Gesundheit des Körpers und für vollständige Genesung und für Eintragung und ein gutes Siegel; Zebi, Sohn der Ra'ala, für Gesundheit des Körpers und für Ješa'iah, Sohn der Ra'ala, für Gesundheit des Körpers, Wita, Tochter der Ra'ala, für Gesundheit des Körpers [bete ich].¹

Zum Schlusse noch ein paar Worte in betreff der Schalen auf der Bama zu Gezer.² Diese befinden sich ungefähr 40 m südlich von den Malsteinen, von welchen zwei oben erwähnt wurden. Die Schalen, 83 an der Zahl, sind über eine Fläche von 29 m × 26 m verteilt. Sie waren verdeckt durch drei übereinander liegende Schichten Mauerwerk, welches ebensovielen Perioden angehörte und Scherben enthielt, die nach MACALISTERS Angabe von den Höhlenbewohnern herstammten. Auf den ersten Blick möchte man wohl geneigt sein, diese Schalen mit einem Altare in Verbindung zu bringen, jedoch ihre weite Ausbreitung spricht dagegen. In der Nähe dieser Schalen befinden sich Malsteine, die ebenfalls der ältesten Periode angehören; das Ganze gleicht der Gruppe von Malsteinen

¹ Dieses Gebet ist augenscheinlich ein Neujahrsgebet, da an diesem Tage, nach dem Glauben der orthodoxen Juden, Gott die Geschieke der Menschen bis ins kleinste hinein anordnet. ² Quart. Stat. PEF. 1903 pp. 317 ff.

zu El-mareiğât, welche einen Kreis von ungefähr 270 m im Durchmesser bildet.¹ Die Steine zu Mareiğât sind Kultsymbole und so liegt der Gedanke nahe, daß die Schalen zu Gezer auch solche sind. Diese Annahme findet eine Bekräftigung in den Malsteinen, deren Charakter oben erklärt worden ist. Ich fühle mich daher auch veranlaßt, diese Schalensteine als Symbole der weiblichen Gottheit anzusehen. Dasselbe trifft denn auch im allgemeinen zu für die Gruppen von Schalen, die man an anderen Orten findet, z. B. in der Nähe von Silwân, Dilb, Ain ġidi. An letzterem Orte findet sich an der Quelle ein sehr großer Felsblock, der viele Schalen aufweist, an der Seite sowohl wie oben; für andere Orte vergleiche man den Survey of Palestine.

Die große Verbreitung dieses Kultes in Gezer ist bestätigt durch die vielen Funde von Astartecippi² und Phalli,³ jedoch gehören diese Kultobjekte wohl einer späteren Zeit an als die roheren und größeren Darstellungen derselben religiösen Ideen, wie wir sie symbolisiert finden in den Schalen- und Malsteinen.

¹ Survey pp. 186f.

² Report on the Excavation of Gezer by R. A. S. MACALISTER p. 89

³ id. p. 26.

Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums.

Von Privatdozent Lic. Johs. Herrmann, Wien.

In einem Aufsätze in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology vom Dezember 1907 (S. 232—242), betitelt „Ägyptische Schriftstücke in Grundmauern und das Alter des Buches Dt“ brachte NAVILLE verschiedenes ägyptisches Material zur Illustrierung von 2 Reg 22 8 vor. Der Aufsatz erregte vielfaches Interesse wohl vor allem wegen der Art, in welcher NAVILLE den vorgebrachten Stoff verwertete. Insbesondere in OLZ erschien eine Reihe kleiner Artikel, durch NAVILLES Abhandlung hervorgerufen (vgl. HUBERT GRIMME in OLZ 10, Sp. 611, Dez. 1907; W. ERBT OLZ 11, Sp. 57—62, Febr. 1908; P. HAUPT ebenda Sp. 119 bis 125, März 1908; E. KÖNIG ebenda Sp. 125—127). Auf dieselben soll hier nicht eingegangen werden; das Material NAVILLES soll vielmehr einer kurzen Besprechung und Beurteilung unterzogen werden. Doch ist NAVILLE nicht der einzige und nicht der erste, der ägyptischen Stoff zur Illustrierung von 2 Reg 22 8 bemerkt und mitgeteilt hat. CHEYNE erinnerte kürzlich (in OLZ 11, Sp. 195, April 1908) daran, daß kein Geringerer als MASPERO der erste war,¹ daß seine Anregung aber als erster Biblicalscholar CHEYNE selbst aufgegriffen hat, und zwar in seinem Jeremiah, his life and times (S. 85) 1888. Letztere Stelle hat nachher MARTI in ZThK 1892 S. 44 erwähnt (in einem Aufsätze „Das erste offizielle Bekenntnis“). In NAVILLES Aufsatz ist die Mitteilung zweier Inschriften aus Dendera am bedeutsamsten, auf die NAVILLE zum ersten Male hinweist. Es handelt sich dabei entschieden um einen ähnlichen Vorgang, wie der in 2 Reg 22 8 erzählte es ist. In diesem Lichte erscheint auch KITTEL die Sache, der sie kürzlich in seinem Vortrage „Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte“² 1908 (S. 42 f.) streifte, wobei er mit Recht bemerkte: „Die Frage, wie es bei der Herstellung und Auf-
findung des im 2. Königsbuch erwähnten Mosegesetzes hergegangen sei, ist natürlich damit nicht ohne weiteres erledigt.“ Trotzdem bleibt die

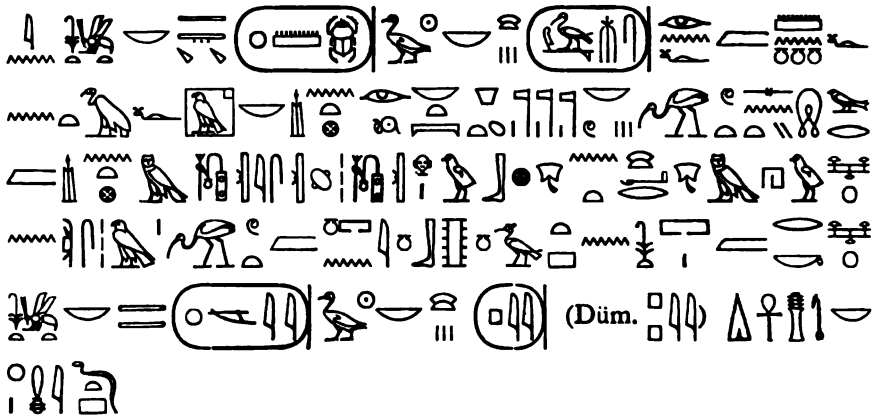
¹ 1878 in *Revue critique*, dann auch in *Hist. anc. de l'Orient* 73.

Parallele beachtenswert genug. Ihr möge zunächst unsere Aufmerksamkeit gelten.

Die zwei Stellen aus den Inschriften des großen Hathortempels von Dendera finden sich beide in Krypte 9, die eine an der Südwand, die andere an der Ostwand. Veröffentlicht wurden sie in DÜMICHENS „Bauurkunde der Tempelanlagen von Denderah“ von 1865, in desselben Verfassers „Baugeschichte des Denderahtempels“ von 1877 und in MARIETTES großer Publikation der Denderainschriften, die 1870—74 in 4 Bänden erschien (A. MARIETTE, Denderah. Description générale du grand temple). Für diesen Artikel stellte mir HERMANN JUNKER in Wien seine Abschrift und Übersetzung freundlichst zur Verfügung, wofür ich ihm auch hier herzlich danke.

Ich gebe zunächst die beiden Stellen in Urschrift, Umschrift und Übersetzung und bezeichne sie dann weiterhin nur mit A (an der Süd- wand) und B (an der Ostwand).

A. Dendera, Krypte 9, Südwand (cf. MARIETTE, Dendera, III 78 n. DÜMICHEN, Bauurkunde, XV. DÜMICHEN, Baugeschichte I.):



Umschrift:

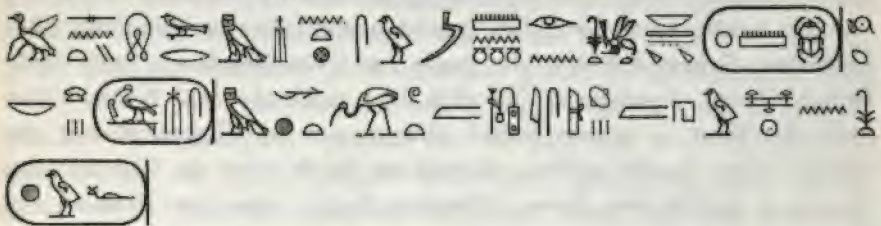
*In stn bjtj nb tswj mn-hprw-R^c s₃ R^c nb h^cw Dhwty-m^s lrj-n-f m
mnw.f n mwt.f Ht-hr nb.t In.t lr.t R^c nb.t p.t hnw.t ngr.w nb.w
gm-tw sntj wr m In.t m s^s l^sw s^s hr wbh n.t h^cr(?) m h^csw n šmšw
Hr gm tw(?) n hnw lnb n db.t n pr stn m rk stn bjtj nb tswj mrj
R^c s₃ R^c nb h^cw Ppj dj nh^h ddj wst nb mj R^c dt*

Übersetzung: Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder Mn hprw R^c, der Sohn des R^c, der Herr der Diademe, Thutmosis machte (es) als sein Denkmal für seine Mutter Hathor Herrin

von Dendera, die den R^c hervorbrachte, Herrin des Himmels, Herrin aller Götter. Gefunden wurde der große Plan von Dendera in alter Schrift, geschrieben auf ein . . . fell, aus der Zeit der Horusdiener. Gefunden wurde er (?) im Innern einer Ziegelmauer des Königshauses aus der Zeit des (p. t.) Mrj R^c (p. t.) Ppj (der beschenkt ist mit Leben etc.).

B. Dendera, Krypte 9, Ostwand (cf. MARIETTE III 78 k. DÜMICHEN, Bauurkunde, XVI. DÜMICHEN Baugeschichte I.):

(Unter der Darstellung:)



Umschrift:

(Unter der Darstellung:)

ps snij wr m In. t smswj mntw lrj n stn bjtj nb tsuj mn-hprw-R^c sz R^c nb h'w Dhwtj-mš m ht gmjt m sš lsw m h'w n stn Hwfw

Übersetzung: Der große Plan von Dendera. Erneuerung des Denkmals, welches gemacht hatte der König (p. t.) Mn-hprw-R^c, nachdem man ihn gefunden in alter Schrift aus der Zeit des Königs Chufu.

2 Reg 22 3—10 erfahren wir, wie dem Kanzler Safan, der in offizieller Mission im Tempel weilt, vom Oberpriester Hilikia ein Buch übergeben wurde mit den Worten: „Ein Gesetzbuch habe ich im Hause Jahwes gefunden.“ Die Sendung des Safan bestand darin, den Geldsammelkasten, dessen Inhalt für Reparaturarbeiten verwendet wurde, zu leeren und die Gelder den mit der Aufsicht über diese Arbeiten Betrauten zu übergeben. Die Ankündigung und Übergabe des Fundes kommt sehr unvermittelt, so daß KITTEL eine Lücke vor v. 8 wahrscheinlich fand. Unwillkürlich ist man geneigt, zwischen den Zeilen zu lesen, daß die Auffindung vielleicht irgendwie mit den Reparaturarbeiten im Tempel zusammengehangen habe. Die Vermutung wird allerdings durch keine Aussage im Text gestützt. Aber bei der Kürze und verhältnismäßigen Dunkelheit des ganzen Abschnitts muß schon etwas Kombinieren gestattet sein. Warum wird der Zweck des Zusammentreffens von Kanzler und Oberpriester so hervorgehoben? Unser Text läßt den Oberpriester dem Kanzler nur die Tatsache des Buchfundes mitteilen. Aber findet man ein Gesetzbuch auf

der Straße? Es kann nur dort gefunden werden, wo es aufbewahrt worden ist. Also entweder bei einer Revision des Tempelarchivs, oder bei Reparaturarbeiten im Tempel. Letzteres erscheint mir nicht unwahrscheinlich. Damit ist übrigens die Frage noch gar nicht berührt, ob etwa der Oberpriester eine Mystifikation vornahm oder ob er das Buch wirklich gefunden hat, sondern nur dies, daß er es dem Kanzler als bei einer Revision des Tempelarchivs bzw., was man vielleicht zwischen den Zeilen lesen darf, bei Reparaturarbeiten im Tempel an verborgenem Ort, in einem Mauerhohlraum oder sonstwo gefunden präsentierte.

Die beiden Dendera-Stellen berichten ebenfalls von dem Fund einer Urkunde. Gefunden wurde der große *śntj* von Dendera. *śntj*¹ heißt Grund, Boden, Fundament, Grundriß, Plan, auch Art und Weise. Was heißt das Wort in unserm Falle? Wir müssen den Zusammenhang der beiden Stellen einzeln prüfen. A steht am Ende einer die Südwand von Krypte 9 ausfüllenden Liste. Dieselbe beginnt mit dem Namen von Dendera, zählt die Götter von Dendera mit ihren Namen auf, gibt die Lage ihrer Gemächer an, nennt Feste, die den Göttern gefeiert werden. Am Schlusse der Liste, die einen etwas krausen und wirren Eindruck macht, folgt der Kalender der Hathorfeste, schließend mit der Prozession der Göttin nach Edfu am 1. Mesore. Dann kommt unsere Stelle.

B steht am Anfang einer Liste, welche gleichfalls mit dem Namen von Dendera beginnt. Daran schließen sich die Namen des Heiligtums und der Halle von Hathor Horus und *iħj* (also 6 Namen) und 9 Priester-namen. Auf der Westwand steht: Namen der Sängerinnen, der heiligen Stätten, der heiligen Bäume, der heiligen Schlangen, der heiligen Gewässer. Aus der Vergleichen mit ähnlichen Listen in Edfu, auf die mich JUNKER aufmerksam macht (siehe ROCHEMONTEIX, *le temple d'Edfu*, I, 339, 358f.), darf man schließen, daß die Angaben auf der Westwand die Fortsetzung der Liste auf der Ostwand bilden; soviel ich sehen kann,² erlauben das auch die lokalen Verhältnisse der Krypte 9. Es ist nun deutlich, daß diese Liste mit *śntjwr* bezeichnet ist. Dann ist aber auch in A anzunehmen, daß *śntj* keinesfalls etwa bloß auf das Fest am 1. Mesore gehen, sondern gleichfalls die ganze Liste bezeichnen wird. Oder noch mehr? Beide Listen, die vor A und die nach B, sehen nicht wie Teile einer großen Liste, sondern wie zwei selbständige Ganze aus. Dann hätten wir also zwei große Pläne von Dendera, die gefunden worden sind?

¹ Vgl. auch DÜMICHEN, *Baukunde*, S. 19.

² DÜMICHENs Baugeschichte ist mir leider nicht zur Hand.

B will, wie mir scheint, sagen, dieser große Plan, der folgen soll, sei eine Erneuerung des Denkmals, welches Thutmosis III gemacht hatte, der das Denkmal aber auch nicht neu erfindet, sondern es nach einem, nämlich eben diesem, großen Plane machte, der gefunden worden war aus der Zeit des Königs Chufu (ca. 2900). Es unterliegt nun keinem Zweifel, was mit dem „Denkmal“ gemeint ist; der Denderatempel der Ptolemäerzeit ist eine genaue Nachbildung des Tempels des Thutmosis III, welcher seinerseits nach unserer Stelle die Tempelanlage auf Grund alter Schriften, gefunden, aus der Zeit des Chufu stammend, gemacht haben soll. Es wird in unserer Stelle so geredet, als sei die Liste nach B einfach der große Plan von Dendera. In Wirklichkeit gehört zu dem natürlich noch vieles andere, wie uns die Liste von A zeigt. Ist aber aus B deutlich, was mit dem „Denkmal“ gemeint ist, so muß auch in A *śntjwr* den großen Plan der Tempelanlage von Dendera bezeichnen, also auf die ganze vor A stehende Liste sich beziehen. Auch hier wird von dem *śntjwr* berichtet, daß er in alten Schriften gefunden wurde. Aber nicht aus der Zeit des Chufu sondern aus der Zeit der Horusdiener, d. i. der vordynastischen Könige stammend, und zwar im Innern einer Ziegelmauer des Königshauses aus der Zeit des Pepj (ca. 2600), geschrieben auf ein Tierfell.

Wer bis hierher unserm Deutungsversuch wohlwollend gefolgt ist, sieht, daß wir vor gewissen Schwierigkeiten stehen. Die Frage ist: wollen unsere beiden Stellen sagen, daß eben diese Liste vor A bzw. nach B nach ihrem Wortlaute der *śntjwr* von Dendera sei, der aus alter Zeit stammend, aufgefunden, von Thutmosis III zu seinem Neubau von Dendera verwendet worden sei? Der Ton liegt dem Schreiber offenbar darauf, nachzuweisen, daß die zu seiner Zeit bestehende Tempelanlage eine genaue Nachbildung derjenigen des Thutmosis sei, und daß auch dessen Werk nur Erneuerung auf Grund noch älterer Pläne war. Plan bezeichnet aber hier, wie die Listen zeigen, nicht bloß die lokalen Verhältnisse, sondern auch andere Einrichtungen des Tempels: Benennungen, Feste etc. Ist in A von dem Funde der Liste vor A, in B von dem der Liste nach B die Rede, so haben wir zwei verschiedene Funde aus verschiedenen Zeiten. Thutmosis hätte, nach Denderaischer Überlieferung, seinerzeit einen gefundenen Plan aus der Zeit der Horusdiener, sowie einen solchen aus der des Chufu benützt. Das wäre an sich wohl möglich. Allein die Duplizität des Falles erscheint doch etwas bedenklich, ganz abgesehen von dem oben über die Art der beiden Listen Bemerkten. Ich möchte mir darum eine Vermutung erlauben, die einen andern Sachverhalt ergibt. Vielleicht liegt die Sache etwas einfacher. Wie wir z. B. aus den oben angeführten

Listen in Edfu sehen, war es nichts einzigartiges, Listen von Tempel-einrichtungen an die Wände der Tempel zu malen. Im Tempelarchiv befanden sich verschiedene, die dem Maler als Vorlage dienen konnten. Da nun die Tradition ging, daß Thutmosis die Anlage von Dendera auf Grund eines gefundenen *śntj* aus alter Zeit gemacht habe, so wurden solche Pläne dementsprechend bezeichnet. Die Nachrichten über die Zeit, aus der der *śntjw* des Thutmosis stammte, gingen auseinander. Der eine von den in Krypte 9 mitgeteilten soll aus der Zeit des Chufu, der andere gar aus der Zeit der vordynastischen Könige stammen. Die Tendenz solcher Nachrichten ist deutlich, sie erklärt die Zwiespältigkeit der Überlieferung; nach den einen stammte der *śntj* aus der Zeit eines historischen Königs — vielleicht war dies wirklich irgendwie historisch begründet — nach den andern aber gar aus sagengrauer Vorzeit. Der wirklich gefundene *śntj*, den Thutmosis verwendet hatte, war nicht mehr vorhanden. Nun konnte man verschiedene Listen von tatsächlichen Tempel-einrichtungen mit gutem Gewissen als *śntjw* von Dendera gleich dem des Thutmosis bezeichnen, weil man ja wußte, daß er die ganze Tempelanlage nach dem gefundenen *śntj* vorgenommen. Wie man schwerlich jede Teilliste an sich als *śntjw* bezeichnen konnte, so hat auch Thutmosis nur einen *śntjw* benützt, nicht zwei aus verschiedenen Zeiten stammende Funde. Dagegen hat sich dann die Überlieferung gespalten und es werden zwei in verschiedener Art angelegte Pläne als der *śntjw* bezeichnet, den Thutmosis gefunden hatte. Es dürfte demnach m. E. nur von einem Urkundenfund die Rede sein, und die verschiedene Altersangabe dürfte auf Verschiedenheit der Überlieferung über die gleiche Sache zurückgehen.

Beide Stellen enthalten demnach die Nachricht, daß Thutmosis III bei seiner Erneuerung der Tempelanlagen von Dendera sich eines aus alter Zeit stammenden Planes bediente, der in einer Ziegelmauer des Königshauses aus der Zeit des Pepj gefunden worden war. Niemand wird leugnen, daß dies wirklich der Fall gewesen sein kann. Ob es so war, unterliegt nun freilich den gleichen Bedenken, wie der Bericht von dem Fund des Gesetzbuches 2 Reg 22. Denn wenn man in letzterem bestimmte Tendenzen wahrnimmt, welche die verwirklichen wollten, die sie vertraten, so kann auch in der Nachricht von Dendera eine Tendenz liegen, nämlich die Tempel-einrichtungen von Dendera als aus sehr alter Zeit stammend, nicht erst aus der des Thutmosis, hinzustellen, vielmehr letzteren nur als Erneuerer auszugeben. Andererseits aber ist von vornherein ebenso sicher, daß sehr wohl das ganze Denderawerk des Thut-

mosis nichts anderes als die Erneuerung des in alter Urkunde Überlieferten gewesen sein kann. Auch betreffs des Berichts in 2 Reg 22 muß man sagen, daß sehr wohl ein vor der Manasseschen Reaktion verfaßtes Gesetzbuch, welches die Tendenzen der hiskianischen Reformzeit verwirklichen wollte, nach Eintreten der Reaktion absichtlich im Tempel, sei es im Archiv, sei es sonstwo, verborgen und in der Zeit Josias wieder aufgefunden worden sein kann.

Damit scheint über die Bedeutung der Denderanachricht schon genug gesagt. Sie berichtet uns von dem Fund einer sakralen Urkunde, die als Grundlage des Werkes Thutmosis' III in Dendera dienen soll, welches eben dadurch als Erneuerung uralter Überlieferung erscheint. Auch das Gesetzbuch, das Hilkia dem Safan überreicht, erscheint durch die Mitteilung, daß es gefunden worden sei, als eine Urkunde der Vergangenheit. In beiden Fällen ist die Historizität der Nachricht an sich recht wohl möglich. In beiden Fällen kann der Verdacht entstehen, daß die Nachricht von dem Funde dem Interesse daran ihren Ursprung verdankt. In beiden Fällen reicht dieser Verdacht schwerlich aus, die Glaubwürdigkeit der Nachricht zu vernichten. Die Gründe für dieselbe sind in jedem der beiden Fälle nach Lage der Sache verschieden. Die Denderanachricht ist uns also von großem Interesse, weil sie von einem Falle erzählt, der in gewisser Hinsicht Ähnlichkeit mit dem in 2 Reg 22 vorliegenden hat. Die Glaubwürdigkeit des letzteren Berichtes wird dadurch zwar nicht über allen Zweifel erhoben, erhält aber eine nicht unwesentliche Stütze, indem wir nun von einem ähnlichen Vorgang an anderem Orte erfahren; die, welche den Fund in 2 Reg 22 schon an sich so schwer glaublich fanden, werden ihn vielleicht nun etwas glaublicher finden müssen. Die Glaublichkeit der Denderanachricht ist entschieden recht groß. Auf die Restauration des alten Tempels zielt nach DÜMICHEN, Bauurkunde S. 19 auch hin der (auf Tafel V unter Nr. 6 dort verzeichnete) Name von

Dendera $\overline{\text{I}} \begin{smallmatrix} \times \\ \text{D} \end{smallmatrix} =$ „die zum zweiten Male geschaffene“. Es hat nämlich die größte Wahrscheinlichkeit für sich, daß wirklich das Werk Thutmosis' in Dendera im engsten Anschluß an alte Überlieferung geschah. Wenn irgendwo, so waren in Ägypten die alten Überlieferungen hoch angesehen und maßgebend. Noch in der Ptolemäerzeit erstand eine Periode, in der man allenthalben die alte Zeit wieder lebendig machen wollte. Aber schon in alter Zeit ging man gern und womöglich auf die Überlieferung zurück. Das Werk des Ketzerkönigs konnte deshalb in Ägypten nur von ganz vorübergehender Wirkung sein. Von Amenem hē't I (11.

Dynastie), der die Grenzen der Städte wieder herstellte, wird in der Inschrift des Chnem hôtep in Benihassan (LEPSIUS, Denkmäler II 124; ERMAN, Ägypten, 68, 135) rühmend hervorgehoben, daß er sich über die Wassergebiete der einzelnen Städte aus dem unterrichtete, was in den Büchern stand, und sie nach dem verzeichnete, was in alten Schriften stand, weil er die Wahrheit so sehr liebte. Das ist nur ein Beispiel. Waren in der Hyksoszeit allorts die Fäden der alten Überlieferung abgerissen worden, so war es Sache der Könige der 18. Dynastie, die Fäden von neuem zu knüpfen, und jedermann weiß von den großartigen Erneuerungsbauten dieser Könige, insonderheit auch des Thutmosis III.

Wir wollen allerdings nicht vergessen, daß der Vorgang in der Denderainschrift und in 2 Reg 22 8 zwar gewisse Ähnlichkeiten bietet, die wir möglichst hell ans Licht stellten, daß es aber dabei sein Bewenden haben muß. Insonderheit ist und bleibt, wenn unsre Auffassung der Denderainschrift richtig ist, der *sntjwr* von Dendera etwas anderes als das Gesetzbuch in 2 Reg 22, mag immerhin sowohl in der Inschrift von Kanopus wie auf dem Rosettestein *sntj* mit *τὰ ἐθιμμένα* = the customs übersetzt sein, wie NAVILLE mitteilt. In Dendera ist *sntj* vom Grundriß oder Plan der Tempellokalitäten aus auf die damit verbundene Mitteilung von kultischen Einrichtungen (dazu gehören auch die Kultpersonen) ausgedehnt, die mehr oder weniger mit den Tempellokalitäten zusammenhangen.

Der *sntjwr* wird in einer Ziegelmauer aus der Regierungszeit des Ppj gefunden. Thutmosis erneuert in Dendera, wie NAVILLE vermutet, in Stein, was er in Ziegeln gefunden hat, wie in Theben und an anderen Orten. NAVILLE weist nun darauf hin, daß eine so alte Mauer zu den Grundmauern gehört haben müsse, und damit ist ihm der Fall ein Beleg der Gewohnheit der alten Ägypter, Bücher in die Grundmauern zu legen, welche an ihrem verborgenen Platz für Jahrhunderte aufgehoben sein konnten, bis sie gelegentlich bei Renovations- oder Restaurationsarbeiten gefunden wurden. In dem Bericht 2 Reg 22 steht nichts davon, daß das Gesetzbuch in den Grundmauern des salomonischen Tempels gefunden wird. Es dürfte methodisch unzulässig sein, aus der von NAVILLE bei den Ägyptern beobachteten Gewohnheit zu schließen, auch der Fund des Gesetzbuchs, von dem Hilkia dem Safan redet, müsse als in den Tempelgrundmauern geschehen gedacht werden. Wären wir aber, was nicht der Fall ist, aus jenem oder irgendeinem Anlasse gezwungen, das Wort Hilkias in der eben bezeichneten Weise aufzufassen, und ist es uns aus andern Gründen gewiß, daß das unter Josia gefundene Gesetzbuch irgendwie in dem 5. Buch des Pentateuch enthalten ist, so folgte nicht, daß

Hilkias Buch das in die Grundmauer des salomonischen Tempels eingemauerte Gesetzbuch wäre, sondern es wäre dann nur sicher, daß die Behauptung Hilkias eine Fiktion war. Denn eine absolute Garantie dafür, daß Hilkia wirklich das Gesetzbuch gefunden hat, wie er sagt, besitzen wir nicht.

Wir haben bis jetzt die Denderainschriften isoliert behandelt. Es gibt aber noch andere ägyptische Beispiele von Funden alter Schriftstücke. Wir wollen zunächst NAVILLES weiteres Material betrachten. Es handelt sich erstens um eine Beischrift zum 64. Kapitel des Totenbuchs, die in der ältesten Abschrift dieses Kapitels sich findet (abgeschrieben durch WILKINSON S. GOODWIN in Äg. Ztschr. 1866 S. 53) und heruntergeht bis in die Zeiten der Ptolemäer und Römer in den spätesten Abschriften, von denen eine große Anzahl erhalten ist. Sie lautet z. B. Totenbuch ed. NAVILLE II Pl. 99: „Dieses Kapitel wurde gefunden in Šmun auf einem Ziegel oder einer Platte oder einem Stein des Südens unter den Füßen Sr. M. des ehrwürdigen Gottes in der Schrift des Gottes selbst zur Zeit Sr. M. des Königs von Ober- und Unterägypten Menkaura. Der Königssohn Horduduf fand es, als er auf dem Wege war, die Tempel von Ägypten zu inspizieren (inspect).“ In andern Texten folgen darauf noch Worte, von welchen NAVILLE sagt, daß er sie nicht sicher angeben kann, welche ihm aber anzuzeigen scheinen, daß dem Königssohn irgend jemand das Geschriebene erklärte, so daß er verstehen konnte, wie wertvoll es war. „Und er (der Königssohn) brachte es zum König als ein Wunder, als er sah, daß es etwas Geheimnisvolles war, was niemand gesehen oder betrachtet hatte.“ Mit Recht weist NAVILLE die Ansicht zurück, es handle sich hier um eine Art Betrug, durch welche die Priester diesem Kapitel einen sehr alten Ursprung beileigten, um es verehrungswürdiger zu machen. Denn wie käme gerade dieses Kapitel bzw. diese Gruppe von Kapiteln zu solcher Ehre, die es allein mit einem andern teilt, von dem noch zu sprechen sein wird? Der Inhalt der Beischrift ist, wie NAVILLE feststellt, daß in sehr alter Zeit dieses Kapitel, auf eine Steinplatte graviert, unter der Statue des Thot deponiert worden ist und zwar in dem Tempel, welcher besonders ihm geweiht war, nämlich im Tempel zu Šmun. Von dieser Tatsache aus schließt NAVILLE auf die Sitte, ein Deposit unter der Statue des Thot zu machen und vielleicht auch unter den Statuen anderer Götter. Da Thot vor allem Gott der Schrift und der Bücher ist, so mag man unter die Basis seiner Statue eines der Bücher gelegt haben, von welchen man annahm, daß es seine Worte seien. Einen weiteren Beleg der Sitte sieht NAVILLE darin, daß

HOGARTH im Tempel von Ephesus unter dem Platze, wo die Statue der Artemis stand, einen Schatz von Goldornamenten fand, der zur Zeit der frühesten Tempelanlage an diese Stelle gelegt zu sein scheint. Man mag darüber und über das weitere, was NAVILLE zu der Sache bemerkt, denken wie man will: Tatsache ist jedenfalls, daß von Kap. 64 des Totenbuches bzw. einer Gruppe von Kapiteln erzählt wird, es sei als Steininschrift unter den Füßen des Thot im Tempel von Šmun gefunden worden, und daß diese Behauptung so fest an dem betreffenden Kapitel haftet, wie eine ganze Anzahl Texte aus verschiedenen Zeiten zeigen, daß man sie schwerlich für eine Fiktion halten darf. Die betreffende Partie des Totenbuchs muß aber jedenfalls in besonderem Ansehen gestanden haben, weshalb man sie unter die Füße des Thot gelegt haben wird.

Dafür spricht auch die merkwürdige Tatsache, die NAVILLE weiterhin mitteilt. Es existiert nämlich von Kap. 64 noch eine kurze Version, welche die Überschrift trägt: „Kapitel um kennen zu lernen die Kapitel des Ausgangs aus dem Tage in einem Kapitel“ (Totenb. II Pl. 132 BUDGE, the book of the Dead, Text S. 142). Gegenüber der längeren Form von Kap. 64, von der oben die Rede war, mit der Überschrift „Kapitel vom Ausgang aus dem Tage“ haben wir hier eine zusammengedrückte Form mehrerer Kapitel vom Ausgang aus dem Tage. Dabei findet sich die Beischrift: „Dieses Kapitel wurde gefunden in den Grundmauern von Amihunun durch den Aufseher der Männer, welche die Mauer bauten, zur Zeit des Königs Usaphais; seine Figuren sind geheimnisvoll, niemand hat sie gesehen oder auf sie geblickt.“ Was die Zeitangabe anlangt, so möchte ich vermuten, daß sie sich nicht, wie NAVILLE meint, auf die Zeit der Entdeckung bezieht, sondern daß zu übersetzen ist „welche bauten die Mauer aus der Zeit des Usaphais“, das heißt, welche die aus der Zeit des Usaphais stammende Mauer renovierten; doch habe ich den Text nicht vor mir. NAVILLE sieht hier ein Beispiel der Gewohnheit vor sich, Schriftstücke in den Grundmauern der Tempel niederzulegen. Wie ausgedehnt diese Gewohnheit war, wissen wir nicht. Jedermann sieht die Ähnlichkeit der Notiz mit den Angaben über den Fund des *sn tj wr* von Dendera. Eine Nötigung, dieselbe für eine Fiktion zu halten, liegt, wie mir scheint, nicht vor. Steht aber hinter der Notiz ein wirklicher Vorgang, so haben wir, wie in Dendera, auch hier den Fund eines Schriftstückes in einer alten Mauer, und wenn die Niederlegung dieses Totenbuchttextes auch nicht so naheliegend erscheint, wie die des *sn tj wr* von Dendera, so mag sie sich doch daraus erklären, daß der Inhalt jenes Textes besonders wichtig und verehrungswürdig ist.

schien. Es braucht wohl nicht besonders darauf hingewiesen zu werden, daß beide Fälle neben Ähnlichkeiten doch auch beträchtliche Unterschiede aufweisen.

CHEYNE erwähnt an der im Eingange dieses Aufsatzes bezeichneten Stelle außer der Beischrift bei der längeren Fassung von Kap. 64 des Totenbuchs, die NAVILLE in mehrfachen Versionen mitteilt, noch weitere zwei Bücherfundberichte. Erstens findet sich bei einem Kapitel eines medizinischen Papyrus im Brit. Museum folgende Rubrik (in Abschrift mitgeteilt von BIRCH in *Äg. Ztschr.* 1871 S. 63): „Dieses Mittel wurde entdeckt in der Nacht durch die Hand eines Tempeldieners der Göttin, welcher zufällig in der Halle des Tempels der Stadt Tebmut im Geheimgemach dieser Göttin war. Das Land war zu dieser Zeit in Dunkel gehüllt, aber der Mond schien voll auf das Buch. Es wurde als ein wertvoller Schatz zu Sr. M. dem König Cheops gebracht.“ In einer Berliner medizinischen Abhandlung, die BRUGSCH herausgegeben hat, heißt es: „Gefunden wurde sie in alter Schrift in einer Buchlade zu Füßen des Gottes Anup von Sekhem in den Tagen der Heiligkeit des Königs von Ober- und Unterägypten des Wahrhaftigen“ (vgl. BRUGSCH, *Gesch. Ägyptens*¹ S. 60; MASPERO, *Hist. anc. de l'Orient*² S. 57). Ich gebe die bei CHEYNE mitgeteilte Übersetzung wieder; doch habe ich die Texte selbst nicht gesehen. Die erste der beiden Rubriken zeigt Märchenstil. Die zweite gibt nüchterne Angaben und zeigt gewisse Berührungen mit der Beischrift zu Kap. 64 des Totenbuchs; vielleicht äußert sich NAVILLE einmal näher dazu. Ich wüßte nicht, warum sie nicht von einem wirklichen Fund berichten sollte. CHEYNE meint, es sei eine konventionelle Fiktion der Priester gewesen, zu sagen, daß ein Buch in einem Tempel gefunden sei, um die Autorität des Buches zu stützen. Das ist möglich, beweist aber für die einzelnen Fälle nichts, und die Anzahl derselben scheint auch zu gering. Sollte es aber eine Stilform gewesen sein, Schriftstücke gelegentlich als in einem Tempel gefunden fingierenderweise zu bezeichnen, so würde sich diese Stilform am ehesten daraus erklären, daß es in der Tat nichts Außergewöhnliches war, wenn hier und da ein altes Schriftstück gefunden wurde, sei es nun in Tempelmauern, sei es vielleicht auch in Tempelarchiven.

Eine interessante Stelle, die ich bei ERMAN, *Ägypten*, S. 480 erwähnt fand, möchte ich zum Schlusse noch mitteilen. Im Papyrus Ebers steht bei einem Arzneimittel (75, 12) die Beischrift: „Siehe das ist ein wirkliches Mittel. Es ist bei einer Revision im Tempel des Wennofre gefunden.“ Auch diese Stelle illustriert das eben Gesagte.

Von allem hier vermerkten Material sind für den Alttestamentler ohne Zweifel die beiden Denderainschriften am wichtigsten. Doch verdienen, neben ihnen und mit ihnen, auch all die andern mehr oder weniger analogen Fundberichte von Schriftstücken unsere Aufmerksamkeit. Gewiß werden die Kenner ägyptischen Schrifttums noch weiteres Material beibringen. Mag dann der oder jener Fundbericht aus im einzelnen Falle vorliegenden Gründen nur als eine Stilform mit bestimmter Tendenz erscheinen, so ist uns, wie vorhin bemerkt, doch die Entstehung jener Stilform interessant. In jedem Falle aber haben wir für alles Material dankbar zu sein, welches irgendwie 2 Reg 228 illustriert. Was insbesondere die Bedeutung der Denderainschriften nach dieser Richtung hin anlangt, so habe ich oben versucht, sie mit Vorsicht und Zurückhaltung abzuschätzen. Der Wert von Analogien bleibt immer ein relativer. Über das andere Material habe ich im wesentlichen nur referiert. Auf keilinschriftliche Stellen einzugehen, die zur Erläuterung des Deuteronomiumfundes herangezogen worden sind (vgl. H. WINCKLER in OLZ 1900 Sp. 376 und KAT³ 1903 S. 277; A. JEREMIAS ATAO² 1906 S. 548), war nicht Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes.

Das Ghain in der Septuaginta II, 2.

Von Martin Flashar, Berlin.

2. Nicht Γ für Ψ bietende Umschriften.

Die Untersuchung der Γ für Ψ bietenden Umschriften mußte sich notwendig bis zu einem gewissen Grade in einem logischen Zirkel bewegen. Das Vorkommen des ξ in der Sprache der Septuaginta sollte nachgewiesen werden. Dies war aber nur dann möglich, wenn es feststand, daß die Umschriften zum Teil auf einer von richtiger Tradition unabhängigen freien Deutung der Namen beruhen. Und diese These mußte ja erst durch die Art der Umschrift des Ψ ihrerseits, wenn nicht bewiesen, so doch wahrscheinlich gemacht werden. Ich setze der Einfachheit halber in der folgenden Untersuchung die Richtigkeit meiner Auffassung der Umschriften als zugegeben voraus, und glaube das um so eher tun zu dürfen, als mir die Tatsache, daß nur ein Teil der Umschriften auf Tradition beruhen kann, auch von der Beurteilung des Ψ abgesehen feststeht (S. 202 ff.).

Ich glaube, S. 210 ff. nachgewiesen zu haben, daß die hebräische Sprache dem Arabischen analog zwei Arten des Ψ unterschied, und mehr noch, daß die Juden zur Zeit der Übersetzung der Genesis, also etwa im 3. Jahrhundert v. Chr., den härteren, arabischem ξ entsprechenden Laut noch in einer ganzen Reihe von Worten und Wurzeln deutlich hörten und sprachen. Es liegt in der Natur der Sache, daß der negative Teil der Untersuchung, nämlich die der nicht Γ für Ψ bietenden Umschriften, nicht zu ebenso sicheren Resultaten führen kann. Zwar läßt sich gegen die Liste, die R. RŮŽIČKA (ZA Bd. 21, S. 302 f.) gibt, manches einwenden, aber unleugbar fordert der ursprüngliche Sinn einzelner Namen ein ξ , ohne daß das Ψ von den Septuaginta mit Γ umschrieben wird. Nur ist die Frage, ob man aus dieser Tatsache schließen darf, daß $\Psi\xi$ und ξ im Hebräischen anders verteilt waren als im Arabischen, oder daß die Septuaginta zur selben Zeit das ξ zum Teil noch sprachen, zum Teil schon vergessen hatten. Beide Folgerungen müßten Bedenken erregen; aber wir sind zu ihnen nur da genötigt, wo ein Name mit ursprüng-

lichem ğ so häufig oder bekannt war, daß die Septuaginta seine richtige Aussprache durch Tradition hätten kennen müssen, oder wo eine Deutung unbedingt auf einen ğ haltigen Stamm hätte führen müssen. Auf diese beiden Punkte ist daher im Folgenden zu achten. Bei den Namen also, für die eine Tradition anzunehmen ist, und es sind deren immerhin eine ganze Reihe, hat sich das Augenmerk darauf zu richten, ob der Name ursprünglich mit ع oder ğ anzusetzen ist, bei den andern dagegen darauf, auf welche Art des ğ eine Deutung (im Sinne der Septuaginta) führen mußte. Im letzteren Falle mag die Deutung der Septuaginta vielfach das Richtige getroffen haben. Schwierigkeiten bereitet jedoch nicht so sehr die Unmöglichkeit, stets eine scharfe Scheidelinie zwischen beiden Arten der Umschriften zu ziehen, als vielmehr der Umstand, daß bei einigen Namen, für die eine Tradition nicht anzunehmen ist, zweifelhaft oder sogar schlechterdings unersichtlich ist, wie sie die Septuaginta gedeutet haben können. Zur Beurteilung dieser „neutralen“ Fälle vergleiche man S. 206.

אליעזר 15 2: der Haussklave Abrahams; derselbe Name auch Ex 184 und häufig in Chr und Esr. Aussprache und Deutung konnten nicht zweifelhaft sein. עזר ist ar. عذر.

בלע 1) 14 28: der alte Name für בעל, nur hier. 2) 36 32 33: der Sohn Be'ors, ein König in Edom, nur noch 1 Chr 1 43. 3) 46 21 bis: ein Sohn Benjamins, noch Num 26 38 1 Chr 7 67 8 1. Für 2) ist Βαλακ die fast allgemein bezeugte Lesart; dieselbe Form lesen 14 28 AD^{Ma}-d, f-h l(m) n-p t w-y c2 Luc 28 38, βαλακ nur E (fehlt v. 8) e j q (r) s u v. Dagegen ist für 3) (46 21) zweifellos Βαλα besser bezeugt: so ADM, Luc, die meisten Minuskeln, 28, βαλακ nur: c o b2 8^{1r} Anon* (Var. a Anon*). Es scheint hier also derselbe Name verschieden umschrieben zu sein: einmal Βαλαγ (woraus βαλακ: vgl. S. 211), das andre Mal Βαλα. Das wäre sehr auffällig: man müßte annehmen, daß beide Namensformen ausdrücklich überliefert waren, oder wenigstens eine von beiden, und die andere auf einer naheliegenden Deutung beruht. Beides scheint mir ausgeschlossen. Weder für den verschollenen Stadtnamen noch für den des sonst ganz unbekannten Königs ist eine Tradition wahrscheinlich, wäre jedenfalls nur dann anzunehmen, wenn sich kein anderer Ausweg zeigte. Eher könnte man meinen, daß בלע 3), von dem sich das zahlreiche und berühmte Geschlecht der Bela'iter ableitete, auf Grund der Aussprache dieses Geschlechtnamens Βαλα umschrieben wurde. Βαλαγ 1) 2) müßte dann eben auf eine sehr naheliegende Deutung zurückzuführen sein. Aber

diese Deutung hätte dann, soweit wir sehen können, gerade nicht auf eine ğ -haltige Wurzel (die sich im Hebräischen nicht nachweisen läßt), sondern auf בלע — ar. بَلَعَ verschlingen, führen müssen (vgl. Beres. rab. zu 14 2¹). Des Rätsels Lösung scheint mir zu sein, daß auch 1) und 2) ursprünglich Βαλα umschrieben war. Wie ist daraus βαλακ entstanden? Ein Leser wurde durch den $\text{βασιλευς βαλα υιος του βεωρ}$ an die ganz ähnlichen Namen in Num 22 ff. erinnert und machte aus dem König βαλα den König βαλακ , der dort häufig vorkommt.² Schließlich identifizierte man auch infolge eines Mißverständnisses den „König“ βαλα Gen 14 28 mit dem König βαλακ 36 32 und dadurch ist auch Gen 14 in einem Teil der Handschriften βαλακ entstanden. Die Geschichte dieser Umschriften zeigt, wie frühe man schon begann, den Text der Septuaginta zu verbessern.

בעור 36 32: Vater des obenerwähnten Edomiterkönigs בלע 2) βεωρ . Derselbe Name kommt sehr häufig als der des Vaters des bekannten בלעם vgl. unten Anm.³ vor und war wohl wie dieser jedem Israeliten geläufig. BALL (zu Gen 36 32) vermutet, daß בעור nur eine Nebenform zu בעיר (ar. بعير) ist und nach Analogie anderer Tiernamen Kamel bedeutet. Möglich ist das; aber ebensogut kann βεωρ auch auf Deutung beruhen. Freilich, wenn בער „brennen“ wirklich mit بغر „unstillbarer Durst“ und وفر „glühen“ zusammengehört (BARTH, Wurzelunters. S. 67), so müßten die Septuaginta in diesem Wort das ğ nicht mehr gesprochen haben, vorausgesetzt, daß BAENTSCH (zu Num 22 5) Recht hat: „ein israelitisches Ohr hörte aus diesen Namen jedenfalls nichts als Brand und Verderben heraus.“ Dieser Satz gilt nur von israelitischen Ohren, die ع und ğ nicht mehr unterschieden. Aber die Septuaginta können bei בעור ebensogut an Dummheit von בער dumm sein (vgl. $\text{בעיר} = \text{בעير}$) gedacht haben: der „Prophet“ בלעם stand bei den späteren Juden im denkbar schlechtesten Rufe.

בעלתן 35 38 39. Die Handschriften schwanken zwischen βαλα εν των

¹ Hier heißt es: „seine (Šo'ars) Bewohner wurden bei der Umkehrung Sodoms verschlungen.“ Auch für den König der besonders nach dem Exil den Juden verhaßten Edomiter hätte die Deutung בלע Verderben, Untergang nahegelegen. Vgl. auch Ber. rab. zu 46 12.

² Eine weitere Folge dieser Identifikation war, daß aufmerksamere Leser fanden, daß der Vater des Königs βαλακ ja gar nicht βεωρ , sondern σεπρωρ hieß, und setzten dies für βεωρ ein: Gen 36 32 A, 1 Chr 1 43 : Luc. — In Wahrheit ist ja auch בעור בן בלע gar nicht mit בלע , sondern mit בער בן בלעם zu identifizieren. Daß dieser häufige und bekannte Name stets βαλακ umschrieben wird, spricht gerade dagegen, daß das ğ in בלע Gen 36 32 = ع war und βαλακ die ursprüngliche (auf Tradition beruhende) Umschrift ist.

: A c d g h k n - p s t v x c z 36, βαλαενων: D e f l i m p Luc (Var. λ s b q u) und βαλαεννωρ: Ey. B A Λ A - ist wohl aus B A A Λ - entstanden. בעל (ar. بعل) war nicht zu verkennen.

בריעה 46 17 bis, ferner Num 26 44 1 Chr 7 30 31; derselbe Name auch 1 Chr 7 23 8 13 16 23 10 11. Sohn Ašers. Βαρια. Der ursprüngliche Sinn des Namens ist ebenso undurchsichtig, wie die Deutung, die die Septuaginta ihm gegeben haben können. Eine (dann unkontrollierbare) Tradition ist für die Umschrift nicht ganz ausgeschlossen, wahrscheinlicher ist mir, daß sie auf Grund der matres lectionis ' und η erraten wurde, wobei das γ als das häufigere ε galt (vgl. S. 206).

ברע 14 2, nur hier. König von Sodom. Βαλλα: A D b f h l n r w y Luc 8, βαλακ: d p t x c z 6 λ Chr, βαλα M 8^w O n und βαρλα: e j zeigen, daß die ursprüngliche Lesart schon früh unter Einwirkung des im selben Verse vorkommenden βαλα (βαλακ) verdorben wurde. Βαρα, in Εαμον (Var. q u) jedenfalls sekundäre Umschrift, könnte als ursprüngliche Umschrift vermutet werden, doch läßt sich nicht Sicheres sagen, zumal auch die hebräische Lesart nicht feststeht. Βαρα könnte nur „mechanische“ Umschrift sein: vgl. בריעה.

ברשע 14 2, nur hier. König von Gomorra. Βαρσα. Sinn und Deutung lassen sich nicht finden, — es sei denn, daß die Septuaginta den Namen etwa wie Bereš. rab. durch בר רשע „weil er der Sohn eines Frevlers war“ erklärt haben. βαρσα ist wohl nach Analogie von θαρνα, θαργαλ u. a. vokalisiert und umschrieben: ein „neutraler“ Fall.

נלעד 31 21 23 25 37 25; auch außerhalb der Gen. sehr häufig vorkommender Gebirgsname, stets durch Γαλααδ umschrieben. Der Name war wohl durch Tradition bekannt. Er bedeutet wahrscheinlich wie ar. جَلْعَد rauh, steinig, doch scheint dies Wort im späteren Hebräisch als Appellativum nicht gebräuchlich gewesen zu sein: Gen 31 41 wird der Name als גל עד Hügel des Zeugnisses gedeutet. Doch zeigt auch diese Etymologie, daß das ע des Namens ε war. נע hip. zeugen ist ar. — لاو wiederkehren (nach BARTH, Wurzelunters. S. 34, gehört zu diesem נע ar. عهد etwas kennen).

נעון 36 27: Ζουκαμ. Vgl. zu diesem korrumpierten Namen נען.

נעוש 36 5 14 18 und 1 Chr 1 35: Sohn Esaus. Die ursprüngliche Lesart scheint ιεουλ zu sein. So lesen b d e f i n p t Luc 8 2 (Var. o ω c z): v. 5, b e f i l n r t v c z Luc 8 2: v. 14, A b e g h i j l n q r t u v y c z (s) Luc 8 6 2 3 (Var.: D d f i p): v. 18. Die übrigen Handschriften: ιεουσ. Ιεουλ halte ich (wenigstens in v. 18) deshalb für die ursprüngliche Umschrift, weil sich zwar erklären läßt, daß sie unter Einwirkung des danebenstehenden

עלם entstanden ist und später in εους verbessert wurde, aber unerklärlich bliebe, wie aus dem richtigen εους die Lesart εουλ entstanden sein kann. Das irrtümliche εουλ kann natürlich auf keiner Tradition beruhen. Die Septuaginta können bei der Umschrift etwa an eine Karitativform von על = ar. وعل oder an eine Form der Verba על = ar. مول abweichen (?) oder על hiph. nützen (ar. وعل auf einer Höhe Schutz suchen?) gedacht haben¹.

עק 25 26 und oft. Ιακωβ. Wenn bei irgendeinem, so war bei diesem Namen die Aussprache durch lebendige Tradition bekannt. Der Name bedeutet wohl „Er ist listig“. (Eigentlich עקבאל: El ist listig, bzw. belohnt? vgl. LUTHER ZAW 21 S. 65). Die Wurzel עקב, die dem Namen zugrunde liegt, und auf die häufig (Hos 12 4 Gen 25 26 27 36) angespielt wird, entspricht ar. عقب.

שמעאל 16 11 und oft: Ισμαηλ. Der Sinn des Namens war nicht zweifelhaft. שמע hören = ar. سمع.

לשע nur 10 19: Λασα. Dieser nur hier vorkommende Ortsname ist im höchsten Grade verdächtig (vgl. die Kommentare). Ist λασα nicht etwa ein späterer Nachtrag in der Septuaginta, so können sie ihn nur mechanisch umschrieben haben. Eine Wurzel לשע kommt wenigstens nicht vor.

מעך 22 24: Sohn Nahors. Μωχα; eigentliche Variante ist nur μοχα a cl t (n Anon²). Ich möchte vermuten, daß MOXA aus ursprünglichem MOOXA entstanden ist, da sonst ω so nicht vorkommt. Der Name kommt sonst noch häufig im AT vor, doch wird er sehr verschieden umschrieben. In dem einzigen Worte, mit dem sich der Name in Verbindung bringen ließ, ist das ע = ع: מעך = ar. معك reiben oder drücken. (LAGARDE, Übersicht 32 9 33 8, vergleicht zu dem verwandten Namen עך ar. معك er war töricht.)

למעך 4 22: Tochter Lameks: Νοεμα: . A E M c-e j l-p s d 2 λ s ε s; νοεμαν: i q r u y Phil. Chr. (Var. f); νοεμμα: a b l w c 2 Anon² Luc (g). Die Septuaginta leiteten den Namen naturgemäß und wohl auch richtig

¹ Selbst wenn εους in v. 5 und 24 ursprünglich sein sollte, folgt daraus nichts für eine fehlerhafte Aussprache des ε. Von einer Gleichsetzung des עש mit يغوث (WELLHAUSEN, ROBERTSON SMITH) kann m. E. nur insofern die Rede sein, als beide Namen Ableitungen des Stammes עש = غاث, helfen, sind, wobei dann ein Gottesname zu erklären wäre (NÖLDEKE ZDMG 40 S. 168). Indessen wird diese Bedeutung des Namens, von der die Septuaginta jedenfalls nichts mehr wußten, dadurch zweifelhaft, weil die Wurzel עש helfen im Hebräischen nicht nachweisbar ist. Die einzige Spur wäre עש Joel 4 11, doch übersetzen die Septuaginta hier συναπολαύετε.

wie die ähnlichen Namen נעמי, נעמן u. a. von נעם lieblich sein = ar. نَعِم ab.¹

נעמן 46 21. Sohn Benjamins Νοεμαν (ω Luc Anon * lesen νοεμαν). Vgl. נעמה.

עבר 10 21 24 25 11 14 15 16 17 Enkel Arpaksads. Εβερ. Von diesem עבר leiten sich die עברים her, wie sicher auch die Septuaginta annahmen. Sie schrieben daher εβερ, wie sie εβραίοι schrieben (und sprachen). עברי bedeutet jedenfalls der Jenseitige, mit ar. عبر überschreiten zusammenzustellen. Das ע ist also richtig erkannt.

עדה 1) 4 19 20 23: Weib Lameks, 2) 36 2 4 10 12 16: Weib Esaus. 1) Αδδα: b c d f m p r w Luc λ Cyr-codd Phil-arm, αδα bieten AEM a e g h-j l n o q s-v x y c2 d2 s t z. 2) Αδα (z. T. deklinabel). Αδδα, das sich schwer erklären läßt, wenn αδα auch für 1) ursprüngliche Lesart war, könnte auf Tradition beruhen: Sprüche wie Gen 4 23 24 lebten gewiß im Volksmunde fort. Indessen reicht die Bezeugung für ein sicheres Urteil nicht aus und es wäre jedenfalls auffällig, daß die Septuaginta für 2), wo sie sicher nicht über eine Tradition verfügten, nicht auch αδδα schrieben. Ebenso läßt sich nichts Sicheres über die Bedeutung der Namen und die Deutung, die ihnen die Septuaginta gaben, sagen. Sie könnten an עד Schmuck von עדע schmücken gedacht haben (vgl. GUNKEL u. a. zu 4 19). Freilich fehlt für diese Wurzel das ar. Äquivalent, doch wird das ע in den häufigen Eigennamen, wo sie vorkommt, wie מלעד, עדיא, בדיה u. a., nie mit γ umschrieben, war also wohl = ع.

עדלם 38 12 20 Einwohner der Stadt עדלם. Οδολλαμτης. Die Stadt עדלם kommt in Jos (Sam ?) Mch Chr Neh vor, von den Septuaginta stets Οδολλαμ umschrieben. Diese Umschrift kann sehr wohl auf Tradition (bezugsweise lebendiger Kenntnis des Ortsnamens?) beruhen. Nach LAGARDE (Übersicht S. 54 10) bedeutet עדלם nach ar. عدل einen Ort, zu dem man abbiegt, um verfolgenden Feinden zu entgehen oder Beute in Sicherheit zu bringen (das d Rest alter Mimaton? Vgl. KAMPPFMEYER in ZDMG 54 S. 361). Das ע war jedenfalls ع, eine Wurzel عدل gibt es im Arabischen überhaupt nicht, wohl aber häufig eine Wurzel عدل. Vgl. עדלי 1 Chr 27 29, Septuaginta αδλι.

עין 2 8 10 4 16: Die Landschaft, in der das Paradies lag. Εδεν. Die Handschriften lesen zwar durchgängig εδεμ, doch ist dies wohl eine,

¹ NESTLE (Margin. u. Mater. S. 10) möchte den Namen von einem נעם = نَعِم, leise singen, ableiten. Unmöglich ist das nicht, aber angesichts der häufigen anderen Eigennamen vom Stamme نَعِم unwahrscheinlich. Für die Septuaginta wäre übrigens NESTLES Deutung des Namens irrelevant.

freilich schon sehr frühe Korruptel: auslautendes μ und ν wechseln häufig. Es liegt nahe anzunehmen, daß dieser Name durch Tradition bekannt war. Dazu würde die neuerdings vielfach vertretene Annahme stimmen, daß עֵדֶן irgendwie mit dem sumer.-assy. edinu = Steppe zusammenhängt. Das ע (= ע) wäre dann von den Übersetzern der Genesis richtig, d. h. nicht wiedergegeben. Eigentümlich kompliziert wird diese Sachlage nun dadurch, daß sich 3 23 24 עֵדֶן durch παραδεισος της τρυφης wiedergegeben findet. Schon das ist auffällig, daß die Septuaginta den Namen einmal als Eigennamen, das andre Mal als Appellativum gefaßt haben sollen. Vor allem aber ist עֵדֶן Wonne wahrscheinlich mit ar. عدن Wohlleben, angenehme Lage, gleichzusetzen. Nun würde ja die Umschrift εδεν nicht notwendig beweisen, daß die Septuaginta (der Genesis) in עֵדֶן Wonne das غ nicht mehr sprachen, weil eben zum mindesten möglich ist, daß das nom. propr. עֵדֶן mit ע anzusetzen ist; aber auffällig wäre die Übersetzung τρυφη auf jeden Fall. Ich möchte daher annehmen, daß die Übersetzung τρυφη 3 23 24 erst sekundär ist. Die ursprüngliche Paradiesgeschichte Gen 2 3 sprach nicht vom עֵדֶן, sondern einfach von dem Garten, und zwar dem Jahwes. Ganz entsprechend heißt es Gen 13 10 nicht בגן עֵדֶן, sondern בגן יהוה. Erst Hesekiel (33 35, vgl. 31 9 16 18 u. a. Joel 23) scheint vom עֵדֶן gesprochen zu haben und unter dem Einfluß dieser und ähnlicher Stellen korrigierte man in Gen 2 15 3 23 24 נ zu עֵדֶן. Darauf, daß die Septuaginta noch den unkorrigierten Text lasen, scheint mir zu deuten, daß 2 15 für בגן עֵדֶן die besten Handschriften (A E M m q r y 8 6 6 7 Theoph, Phil u. a.) nur εν τω παραδεισῳ bieten, daß die Unziale L της τρυφης auch 3 23 24 nicht bietet und an der letzteren Stelle eine ganze Reihe von Minuskeln (d e h i j n p q u) της τρυφης vor του παραδεισου lesen. Auch hier läge also ein Zeichen verhältnismäßig früher Überarbeitung der Septuaginta vor (vgl. S. 217).

עֵדֶן 1) 10 23 (und 1 Chr 1 17) Sohn Arams. 2) 22 21: Sohn Nahors. 3) 36 28 Nachkomme Seirs. Ως ist wohl an allen drei Stellen ursprüngliche Lesart, ως, das A M a - c - e - j l m o q - w y c 2 6 22 21 bieten, ist unter Einwirkung des danebenstehenden βαυς entstanden, ως (d p Luc 8 O r - g r (Var. n x λ) eine sekundäre Korrektur. Nach R. SMITH umfaßt עֵדֶן alle Stämme, die denselben Gott عَوْص verehrten.¹ Da der Name auch sonst im AT vorkommt, wäre eine Tradition nicht ganz ausgeschlossen. Wahrscheinlicher ist, daß die Umschrift geraten ist.

עֵדֶן 10 22 14 19, auch sonst häufig vorkommend. Αιλαμ. אֵילָם ist

¹ Vgl. die Literatur über den Namen bei GES.-BUHL.

Wiedergabe des assyr. Ländernamens Elamtu (Persien), das φ also auch hier nur Zeichen des Vokalansatzes. Man sollte meinen, der Name hätte den Septuaginta bekannt sein müssen, doch spricht das α dagegen, dies weist auf eine mechanische Theorie hin, die in jedem ' einen Diphthong sah, wenn nicht eine andere Aussprache ausdrücklich bekannt war.

ערים 36 43 $\text{Za}\varphi\omega\epsilon\iota\nu$ (ebenso I Chr 1 54 Cod B!). Beide Formen haben nichts miteinander zu tun. Wie sie zu erklären sind, gehört nicht hierher.

עכבור 36 38 und I Chr 1 49: Vater eines edomitischen Königs. $\text{A}\chi\omicron\beta\omega\rho$. Die Deutung lag auf der Hand: עקב (so auch im Neuhebr.) heißt die Maus, ar. مكابر (plur.) dasselbe.

עסלך 36 12 16: „Enkel“ Esaus (14 7: פלען). $\text{A}\mu\alpha\lambda\eta\kappa$. Schon das η deutet darauf hin, daß wir hier eine traditionsmäßig bekannte Aussprache des häufig vorkommenden Volksnamens vor uns haben. Über die Bedeutung des Namens ist nichts bekannt, doch deutet nichts darauf, daß das φ gleich ξ zu setzen ist.

ענה 1) 36 2 14 18 24 bis 25 bis: Sohn Šib'ons. 2) 36 20 29: Sohn Se'irs. Für 2) ist $\text{A}\nu\alpha$, v. 20 allgemein, v. 29 gut bezeugt. Verwickelt ist die Sachlage für 1). v. 24 lesen die Unzialen, die meisten Minuskeln und Verss. $\omega\nu\alpha\nu$ ($\omega\nu\alpha\varsigma$), was auch $\sigma\omega\nu\alpha\nu$ I Chr 1 40 41 B als alt erweist. An den übrigen Stellen schwanken die Handschriften (von einer Menge Einzelheiten abgesehen) zwischen $\alpha\nu\alpha$: so die Mehrzahl, und $\alpha\iota\nu\alpha\nu$ ($\epsilon\nu\alpha\nu$, $\alpha\nu\alpha\nu$), meist b d e n p t c z Luc. Auf die Entstehung der einzelnen Varianten einzugehen, würde zu weit führen und für unsere Untersuchung zwecklos sein. $\omega\nu\alpha\nu$, unter Einwirkung des vorangehenden $\omega\nu\alpha\nu$ ($\omega\mu\alpha\nu$) — אונם entstanden, scheidet überhaupt aus. $\alpha\nu\alpha$, wohl die ursprüngliche Umschrift, ist jedenfalls umschrieben, ohne daß die Septuaginta an ein bestimmtes Wort dachten, doch hätten sie den Namen von ענה gebeugt sein — ar. منا oder عנה sich abmühen — ar. عنى ableiten können.

ענמים 10 13: ägyptisches Volk. $\text{A}\iota\nu\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\iota\mu$. Diese Umschrift kann nur mittelbar auf die hebr. Lesart zurückgehen. Vermutlich haben die Septuaginta hier einen ihnen bekannten ägyptischen Namen eingesetzt. Für die Untersuchung des φ kommt diese „Umschrift“ ebenso wenig in Betracht wie $\pi\epsilon\tau\epsilon\phi\eta\eta$ für פֶּרַע פֹּטִי or $\psi\omicron\nu\delta\omicron\mu$ $\phi\alpha\nu\eta\chi$ für פֶּנַח פֶּענַח. Auch hier haben die Septuaginta aus den hebräischen Buchstaben ägyptische Worte herausgelesen, d. h. während sie sonst fremdartigen Namen hebräische Bedeutungen unterlegten, haben sie hier aus dem

richtigen Gefühl heraus, daß es sich ja um ägyptische Namen handle, versucht, die Namen eben als ägyptische zu deuten.

עבר 14 13 24, nur hier: Bundesgenosse Abrahams. Αὐτῶν. Falls dies ursprünglich ist, könnte man an עוֹן als Vorlage denken. Bei der Unsicherheit sowohl der griechischen wie der hebräischen Form läßt sich jedoch nichts Sicheres behaupten. Ein Anlaß, das ע als غ zu fassen, lag auf keinen Fall vor.

עפר 25 4: Sohn Midians. Αφερ. Vgl. עִפְרָה S. 215. Falls αφερ etwa schon in der ursprünglichen Übersetzung stand, könnte es auf einer Erklärung des Namens durch עפר, ar. عَفَرَ Staub beruhen.

עפרון 23 8 10 bis 13 14 16 bis 17 25 9 49 29 30 50 13: Einwohner Hebrons, von dem Abraham die Höhle Machpela kauft. Εφρων. Der Name kann durch Tradition bekannt gewesen sein. Wahrscheinlich ist, daß die Septuaginta ihn frei umschrieben und an עפר, Staub, dachten (s. o.).

עקן 36 27 Sohn des Eßer. Die meisten Handschriften bieten an dieser Stelle zwei Namen: 1) Ιωυκαμ: A E d e g h i m n p q s-v y; auf diese Form gehen auch die zahlreichen Varianten (D a c f i k l o x c z, ιουκαμ: b Luc 8⁷) zurück; in 6^c 8^{1p} 3 fehlt der Name. 2) Ουκαμ: d-h, n-p r t v y λ, ουκαν A D E a c k q s u x c z 6, fehlt in b i l Luc 8^{1p}. Beide Formen beruhen, wenn überhaupt ursprünglich, auf Gleichmacherei mit dem folgenden Ζουκαμ. Möglicherweise sind sie erst aus diesem Namen „herausdestilliert“, denn Ζουκαμ (hebr. זוען) erklärt sich wohl aus einer Konfundierung der beiden Namen זוען ועקן zu וקן.

ע 38 36 7 46 12: Sohn Judas. Hp. Eine Tradition des Namens ist nicht ausgeschlossen: die Geschichte Gen 38 war gewiß sehr bekannt. GES.-BUHL stellt den Namen zu עור munter sein, womit er ar. عَیْر eifersüchtig sein (vgl. عَیْر heiß sein) vergleicht. Indessen ist weder sicher, daß ע von עור abzuleiten, noch daß dies mit غ anzusetzen ist. BARTH (Etym. Stud. S. 69) vergleicht ar. عَرَّ VI erwachen.

ערי 46 16. Alle Handschriften lesen Ανδρις oder setzen dies voraus. Die etwaige ursprüngliche Umschrift ist unter dem Einfluß des folgenden αρονδρις και αρονδρις korruptiert und nicht mehr rekonstruierbar.

ערי 10 17: Bewohner der Stadt 'Arke. Αρουκαίος. Die Septuaginta setzen wie Sam (schwerlich richtig, da die griechische Form Αρκη, ferner assyrisch Arka überliefert ist), die Lesart ערוקי voraus. Falls sie bei der Umschrift überhaupt an eine hebräische Wurzel dachten, kann es nur ערק gewesen sein. Freilich ist die Bedeutung dieses Wortes unsicher, doch mag man es mit nagen (GES. BUHL) oder fliehen (LXX Targ) übersetzen, jedenfalls entspricht ar. عرق.

עש 25 25ff: Ησαυ. Durch Tradition bekannt. Der eigentliche Sinn des Namens ist dunkel, doch zwingt nicht s, ihn mit غ anzusetzen.

עשתרת 145 Stadt in Basan. Ασταρωθ Καρναυ. Durch Tradition (bzw. Kenntnis des griechischen Namens Ασταρτη) bekannt. Das ע in עשתרת war zweifellos ع (vgl. assyrisch Ištar, griechisch Ασταρτη u. s. w.).

עושי מרע s. S. 310 f.

מרעה 125ff. Φαρωα. Die Septuaginta geben wohl die unter den Juden übliche Aussprache wieder. מרעה ist äg. per-ó (Großhaus), das γ also keinesfalls غ.

רעמסס 47 11: Ägyptische Landschaft. Ραμεσση. Diese Form ist ebenso zu beurteilen, wie αινεμετιειμ, vgl. S. 310 f.

שעיר 146 32 4 368ff. Σηρ. Durch Tradition bekannt. Wie die schon alter Zeit angehörenden Wortspiele 27 11: mit שערך haarig oder Ziegenbock, 25 25 mit שערך Behaarung beweisen, war das ע des Namens — ع. שערך haarig sein ist ar. شعر.

שמעון 29 33: Συμεων. Durch Tradition bekannt. Der Name ist eine Kurzform zu ישמעאל oder ähnl. Daß er mit שמע irgendwie zusammenhing, war nicht zu verkennen: vgl. Gen. 29 33: כי שמע יחיה. שמע ist ar. سمع.

שוע 38 2 12: Nach dem hebräischen Text der kanaanäische Schwiegervater Judas, nach LXX Judas Weib. Σαυα; die Var. sind unwesentlich. Die Septuaginta scheinen an שוע Hilfesgeschrei gedacht zu haben, doch fehlt bei dieser Wurzel שוע das ar. Äquivalent.

שנער 10 10 11 2 14 12: Name für das Land Babylonien. Σεννααρ scheint die bessere Lesart zu sein, doch bieten eine Reihe von Handschriften, wenn auch nicht gleichmäßig an allen Stellen, die Lesart σενναρ. Eine Tradition der Aussprache ist für den Namen nicht wahrscheinlich, jedenfalls ist es möglich, daß die Septuaginta, wie auch eine ganze Reihe von Erklärungen in Bereš. rab., in שנער das hebräische Wort נער zu finden meinten. נער Knabe ist jedenfalls mit ع anzusetzen, mag es mit נער knurren (ar. نعر schnarren) oder schütteln (ar. نعر von einer Ader, aus der das Blut hervorquillt?) zusammengehören (GES.-BUHL).

תולע 46 13: Sohn Isaschars. Θωλα ist die bestbezeugte Lesart, auf die wohl auch θολα: a c m c2 und θωλαν: b w Luc zurückgehen. Die Bedeutung des Namens war klar: תולע ist als Appellativum Wurm. Ob die Wurzel תלע nagen mit ع anzusetzen ist, läßt sich nicht sagen, doch spricht nichts dagegen. Im Arabischen fehlt das Wort.

תמנע 36 12 22 40 und I Chr 1 36 39 51: Weib des Elifaz. Von einzelnen Flüchtigkeitsfehlern abgesehen ist Θαρνα die allgemein überlieferte Lesart. Eine Tradition ist kaum anzunehmen, da der Name ganz unwichtig ist und nur hier vorkommt. Die Septuaginta dürften an eine Form des Verbum מנע zurückhalten, ar. منع gedacht haben.

Unter den nicht Γ für ϣ bietenden Umschriften der Genesis war keine einzige, wo wir mit Sicherheit ein Γ hätten erwarten müssen. Wo man berechtigt ist, das Vorhandensein einer Tradition der Aussprache anzunehmen, zeigt sich, daß das ϣ ursprünglich ع war, wenigstens ist das Gegenteil nicht zu beweisen. Wo dagegen eine Tradition ausgeschlossen oder wenig wahrscheinlich ist, liegt entweder eine mehr oder weniger richtige Deutung der Umschrift zugrunde, oder eine rein mechanische Theorie, die bei nicht deutbaren Namen das ϣ als das häufigere ع auffaßte.

Auch dieser negative Teil der Untersuchung bestätigt also, soweit ein sicheres Urteil hier möglich ist, daß zur Zeit der Übersetzung der Genesis ع und غ noch in derselben Weise unterschieden wurden, wie es die Analogie des Arabischen im ursprünglichen Hebräisch erwarten läßt. Ob dieser Tatbestand in allen Teilen der Septuaginta derselbe ist, bzw. ob schon in die Zeit, innerhalb der die späteren Bücher übersetzt wurden, das Aussterben des غ fällt, kann nur eine Untersuchung der einzelnen Bücher der Septuaginta zeigen.

Die vorliegende Arbeit versucht, die Frage nach dem Vorkommen des غ im Hebräischen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt (ca. 250 bis 200 v. Chr.) zu entscheiden. Daneben war es mir aber von großer Wichtigkeit, darauf hinzuweisen, daß die Septuaginta auch da, wo sie in den Umschriften einen altertümlichen Lautbestand bieten, durchaus nicht immer die ursprüngliche Aussprache des betreffenden Namens wiedergeben, sondern diesen vielfach willkürlich gedeutet haben. Die beiden Eventualitäten: Tradition oder freie Umschrift (Deutung) sind daher bei jedem Namen sorgfältig zu berücksichtigen, ehe man Schlüsse aus der Umschrift zieht: Diese Erkenntnis ist nur zu häufig von denen unberücksichtigt gelassen, die sich mit den Umschriften der Septuaginta beschäftigen haben.

Bibliographie

vom Herausgeber.*

1. Einleitung in das Alte Testament.

- Jahresbericht, theologischer. Hrsrg. v. Prof. KRÜGER u. KÖHLER. 27. Bd., enthaltend die Lit. u. Totenschau des Jahres 1907.
- I. Vorderasiatische Literatur, bearbeitet von GRESEMANN. Leipzig 1908. III, 53 S. Lex.-8°.
- II. Das Alte Testament, bearbeitet von VOLZ. Leipzig 1908. IV, 108 S. Lex.-8°.
- Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg mit Ausschluß der hebräischen. Teil 1: Die arabischen, persischen, türkischen, malaisischen, koptischen, syrischen, äthiopischen Handschriften beschrieben von CARL BROCKELMANN. Hamburg 1908. XXI, 246. Lex.-8°.
- HAUPT, R., Internationales Taschenbuch für Orientalisten. N. Y. 1907. 208 S. — [G. F. M.]
- † ARMSTRONG, R. A., Historical and Literary Outlines of the Old Testament; with an Introduction, in which are presented Discussions of Materials, Manus., Versions. Morgantown 1908. 12°.
- † BRUCKER, J., Questions d'Écriture sainte. L'Église et la critique biblique (Anc. Test.). Paris 1908. VII, 294 S. 8°.
- † COHN, J. R., The Old Testament in the Light of Modern Research. London 1908. 8°.
- EERDMANS, B. D., Alttestamentliche Studien. II: Die Vorgeschichte Israels. Gießen 1908. 68 S. Gr.-8°.
- ELHORST, H. J., Die nieuwste Hexateuch-Kritiek, s. TThT VI (1908), Liefg. 3, S. 323—343.
- GILBERT, G. H., Interpretation of the Bible. A short history. N. Y. 1908. 309 S. 12°.
- [G. F. M.]
- † MACLER, F., Hebraica, s. RHR 1908 (März-April), S. 222—235.
- MORGAN, G. C., The analyzed Bible. Bd. I. Old Testament introduction. N. Y. a. Chicago 1907. 220 S. 8°. — [G. F. M.]
- MÜLLER, DAV. H., Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie (Biblische Studien V). Wien 1908. 94 S. Gr.-8°.
- † SERNER, I. N., Anmärkningar till bibelkommissionens öfversättning of gamla testamentet. Göteborg 1908. 159 S.
- TORGE, P., Die neuesten Strömungen in der alttestamentlichen Wissenschaft, s. PM 1908, 7, S. 275—290.
- WIENER, H. M., Essays in Pentateuchal Criticism, s. BS Juli 1908, S. 481—509.

2. Text und Übersetzungen.

- BARKER, H., The student's handbook of the Bible. The history of Eng. Bible versions with special reference to the Vulgate, the Douay Bible, the Authorized (or King James) Version and the Revised Version. N. Y. 1907. 400 S. — [G. F. M.]
- Delecta Biblica. Selections from the Vulgate. Longmans, Green & Co. 1907. — [G. F. M.]
- FRAENKEL, SIEGM., Das Buch Josua bei den Samaritanern, s. ThLZ 1908, 17, Sp. 481—483.
- † FUCHS, H., Pēsîq ein Glossenzeichen, s. VB August 1908, S. 1—66; 97—181.
- GASTER, M., Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. Entdeckt u. zum ersten Male herausgegeben, s. ZDMG LXII (1908), II. Heft, S. 209—279.
- KNEUCKER, J. J., Eine kritische Biblia Hebraica, s. PM XII (1908), 8, S. 315—321.
- KÖHLER, L., Kleine Beiträge zur Septuagintaforchung [Jes 23, 1 6 10 14 u. Gen 25, 27], s. SchThZ 1908, 182—185.
- PSICHARI, JEAN, Essai sur le grec de la Septante, s. RÉJ LV Nr. 110 (1. April 08), S. 161—208.
- † SCHULTE, A., In welchem Verhältnis steht der Cod. Alex. zum Cod. Vat. im Buche Tobias?, s. BZ 1908, 3, S. 262—265.
- STREITBERG, W., Die gotische Bibel. Erster Teil: Der gotische Text und seine griechische Vorlage mit Einleitung, Lesarten u. Quellennachweisen, sowie den kleineren Denk-

* Die Beifügung [G. F. M.] bedeutet: beigeleitet von Prof. Dr. GEORGE F. MOORE an der Harvard University, Cambridge, Mass., U. S. A.

- mälern als Anhang. (Germanische Biblioth. Zweite Abteil.: Untersuchg. u. Texte III, 1). Heidelberg 1908. LXVI, 484 S. 80.
 THACKERAY, H. St. J., Renderings of the Infinitive Absolute in the LXX, s. JThSt IX No. 36 (Juli 1908) S. 597—601.
 YAHUDA, A. S., Über die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches, s. SAB XXXIX 1908, S. 887—914.

3. Altes Testament und Altertum.

- JEREMIAS, A., Das Alter der babylonischen Astronomie (Im Kampf um den Alten Orient. Wehr- und Streitschriften herausgeg. von A. JEREMIAS u. H. WINCKLER, Heft 3). Leipzig 1908. 64 S.
 KITTEL, RUD., Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte. Fünfte, bis auf die Gegenwart fortgef. Aufl. Leipzig 1908. 52 S. 80.
 † KÖBERLE, J., Die Beziehungen zwischen Israel u. Babylonien. Sechs Vorträge. Hrsg. von WALTHER. Wismar 1908. 95 S. Gr.-80.
 † KÖNIG, ED., Unfragliche Verschiedenheiten der babylonischen und der alttestamentlichen Kultur, s. SS 1908, 6, S. 322—328.
 KÖNIG, ED., Babyloniens Einfluß auf die Kulturgeschichte, s. Neue Jahrb. für das klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. u. für Pädagogik, 1908, I. Abt., 7. Heft, S. 441—473.
 LESSMANN, H., Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung (Mytholog. Biblioth. I, 4). Leipzig 1908. VIII, 52 S. Gr.-80.
 LUCKENBILL, D. D., The Temples of Babylonia and Assyria, s. AJSL XXIV, 4 (Juli 08) S. 291—322.
 SCHMIDT, KONRAD, Die Semiten als Träger der ältesten Kultur Europas. Gleiwitz 1908. VII, 190. 80.
 SCHNABEL, P., Studien zur babylonisch-assyrischen Chronologie, s. MVAG 1908, 1. 100 S.
 THUREAU-DANGIN, FR., Kuri-galzu et Burnaburias, s. OLZ XI, 6 (Juni 08) Sp. 275 f.

4. Exegese.

- KAUTZSCH, E., Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit BUDDE (Marburg), GUTHE (Leipzig), HÖLSCHER (Halle), HOLZINGER (Stuttgart), KAMPHAUSEN (Bonn), KITTEL (Leipzig), LÖHR (Breslau), MARTI (Bern), ROTHSTEIN (Halle) u. STEUERNAGEL (Halle) übersetzt u. herausgegeben. Dritte, völlig neu gearbeitete, mit Einleitungen u. Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Tübingen 1908. Lieferung 1—4, VIII, S. 1—256. Lex.-80.
 SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis: The Garden of Eden (Gen 2, 8—14), s. ET XIX No. 10 (Juli 1908) S. 470—472.
 NESTLE, EB., Job the Fifth, and Moses the Seventh, from Abraham, s. ET XIX No. 10 (Juli 1908) S. 474 f.
 † ALGYOGYI-HIRSCH, H., Noch einmal zur Erklärung von עֶשְׂרֵי Gen X, 13, s. VB August 1908, S. 77—87.
 † THOMAS, W. H. GR., Genesis XXV, 2—XXVI, 8. A Devotional Commentary. London 1908. 190 S. 80.
 EISLER, R., Der bunte Rock Josephs, s. OLZ 11, 8 (August 1908) Sp. 368—371. [— Es sei wirklich ein bunter Rock und man habe Gen 37 כְּתֹנֶת עֲשָׂרִים zu lesen, das nach assyr. paspasu und Mischnatraktat Negaim XI den Buntrock bezeichne, den LXX (ποικίλος χιτῶν), Pesch. und Vulg. (tunica polymita) darin gesehen haben. — K. M.]
 MERRINS, E. M., The Plagues of Egypt (I), s. BS Juli 1908, S. 401—429.
 GREGORY, J. C., The Life and Character of Saul, s. ET XIX No. 11 (August 1908) S. 510—513.
 † MARGOLIOUTH, S., Recent Exposition of Isaiah LIII, s. Exp. Juli 1908, S. 59—68.
 BOX, G. H., Some Textual Suggestions on Two Passages in Isaiah [Jes 22, 5^b 25, 1—5], s. ET XIX No. 12 (Sept. 1908) S. 563 f.
 HITCHCOCK, E. R. M., Notes on Isaiah [Jes 28, 16 32, 13 53, 5 7 11], s. ET XIX No. 10 (Juli 1908) S. 473 f.
 COBB, WILLIAM H., Where Was Isaiah XL—LXVI Written?, s. JBL XXVII (1908), 1 S. 48—64.
 REDPATH, H. A., The book of the prophet Ezekiel, with introd. and notes (Westminster commentary). N. Y. 1907. 80. — [G. F. M.]
 HERRMANN, LIC., Stichwortglossen im Buche Ezechiel, s. OLZ XI, 6 (Juni 08) Sp. 280—282.
 † CHEYNE, T. K., Ezekiel's Visions of Jerusalem, s. Exp 1908 (Juni), 525—529.
 LAMBERT, MAYER, Notes exégétiques et lexicographiques: I. Ézéchiél, XXXIV, 15 [עֲרֹכָה לְעֵרֶךְ]; II. Ézéchiél, XXXIV, 29 [לִמְעַן לִשְׁמֹעַ מִשָּׁה לִחַם]; III. עָנָה [=impulsion,

- élan]; IV. פְּתִיחַ et „attique“; V. Psaume XIX, 5 [L. מִדְּבָר „mesures“ für מִדְּבָר]; VI. Le Psaume XXII serait-il alphabétique?, s. RĖJ LV No. 110 (1. April 08), S. 281—284.
- MCWILLIAM, T., *Speakers for God. Being plain lectures on the minor prophets.* N. Y. 1907. 356 S. — [G. F. M.]
- † LEIMBACH, K. A., *Die Weissagungen der Propheten Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias u. Malachias, übers. u. kurz erklärt* (Bibl Volksbb. 4. Heft). Fulda 1908. 204 S. 80.
- † WIESMANN, H., *Einige Bemerkungen zum Buche Jonas*, s. Kath 1908, 8, S. 111—125.
- FAGNANI, CH. P., *The Structure of the Text of the Book of Zephaniah*, s. *Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper*, Chicago-London 1908, Bd. II, S. 259—278.
- † PANNIER, E., *Les Psaumes d'après l'hébreu en double tradition, avec indications métriques et strophiques et la Vulgate latine en regard.* Paris 1908. XXVIII, 423 S. 80.
- BOEHMER, J., *Der Berg 'Mis'ar' [Ps 42, 7], s. ThStK 1908, 4, S. 613—622.*
- MORGAN, G. C., *The analyzed Bible. Vol. 2, The Old Testament, Job to Malachi.* N. Y. s. Chicago 1908. 331 S. 120. — [G. F. M.]
- † HONTHEIM, J., *Das Hohelied. Übers. v. erklärt* (BSt XIII, 4). Freiburg i. B. 1908. VII, 111 S. Gr.-80.
- † WOLF, W., *Das Lied der Lieder, übers. u. erläut.* Frankfurt a/M. 1908. VI, 72 S. Gr.-80.
- † BREUER, R., *Die fünf Megilloth, übers. u. erläutert.* 2. Tl.: Ruth. Frankfurt a/M. 1908. IV, 60 S. Gr.-80.
- BARTON, GEORGE A., *The Text and Interpretation of Ecclesiastes 5, 19*, s. JBL XXVII (1908), 1 S. 65 f.
- STREANE, A. St., *The Book of Esther with introduction and notes.* (Cambridge Bible for schools and colleges.) N. Y. 1907. 80 S. — [G. F. M.]
- Church Pulpit Commentary: Ezra to Isaiah. London 1908. 432 S. 80.
5. Hebr. Grammatik, Lexicon und Verwandtes.
- BALL, C. J., *Four Biblical Names [Jsebel, Abigail, Hiob, Achikar], s. ET XIX No. 10 (Juli 1908) S. 473.*
- BROCKELMANN, C., *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* I. Bd.: Laut- und Formenlehre. Berlin 1908. XV, 665 S. Gr.-80.
- BROCKELMANN, C., *Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre.* *Porta linguarum orientalium Pars XXI.* Berlin 1908. XII, 314 S. 80.
- DAICHES, SAMUEL, *Einige nach babylonischem Muster gebildete hebräische Namen*, s. OLZ XI, 6 (Juni 08) Sp. 276—280.
- DRAKE, A. E., *Discoveries in Hebrew, Gaelic, Gothic, Anglo-Saxon, Latin, Basque, and other Caucasian languages, Showing fundamental kinship of the Aryan tongues and of Basque with the Semitic tongues.* Denver 1908. 402 S. — [G. F. M.]
- HALPER, B., *The Root מָנַן*, s. AJSL XXIV, 4 (Juli 08), S. 366—369.
- JOÜON, le P. PAUL, S. J., *Notes de Lexicographie Hébraïque*, s. *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)*, III (1908), Fasc. I, p. 323—336. [I L'expression מְשָׁנָה על הַמִּשְׁנָה au sens de *s'appuyer sur quelqu'un, s'abandonner à qu., se confier en qu.* II מְשָׁנָה = synonyme de מְשָׁנָה conseil, dessein etc. III מְשָׁנָה = effort pour dominer ou gagner quelqu'un. IV מְשָׁנָה à corriger en מְשָׁנָה dans Lam. 3, 20 et Ps. 42, 6. V *מְשָׁנָה et מְשָׁנָה = mal (malheur et malice). VI מְשָׁנָה au sens de *force, produit.* VII מְשָׁנָה = *béquilles.*]
- IAU, R. J., *Ābēl (אָבֶל) in the Bible*, s. JAOS XXVII, 2 (1907), S. 301—302. — [G. F. M.]
- LIDZBASRKI, M., *Ephemeris f. semitische Epigraphik.* II. Bd. 3. Heft. Gießen 1908. VIII + S. 317—444 m. 6 Abbildgn. Gr.-80.
- IOTZ, WILH., *Hebräische Sprachlehre. Grammatik und Vokabular mit Übungsstücken.* Leipzig 1908. VI, 184 S. Gr.-80.
- LÖW, IMMANUEL, *Šōšannā*, s. WZKM XXII, Heft 2 (1908), S. 154—174.
- PRAETORIUS, Fr., *Zum semitisch-griechischen Alphabet*, s. ZDMG LXII (1908), II. Heft, S. 283—288.
- SLIWA, D., *Les accents-voelles et leur origine dans l'écriture arabe*, s. AIM XI No. 8 (August 08), S. 570—580.
- WEISSBACH, F. H., *Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen* (Leipziger semitistische Studien IV. 1). Erste Hälfte. Prosatexte. Leipzig 1908. 208 S. 80.

WOLFENSON, L. B., The Pi'el in Hebrew, s. JAOS XXVII, 2 (1907), S. 303—316 — [G. F. M.]

6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

- BAENTSCH, B., Prophetie und Weissagung, s. ZWTh L (1908), 4. Heft, S. 457—485.
 BENZINGER, I., Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? Religionsgesch. Volksbücher. II. Reihe, 15. Heft. Tübingen 1908. 48 S.
 BOEHMER, J., Gottes Angesicht, s. BFChTh XII (1908), 4, S. 323—347.
 BROCKINGTON, A. ALLEN, Old Testament miracles in the light of the Gospel. New York 1907. 144 S. 160. — [G. F. M.]
 CHEYNE, P. K., Traditions and beliefs of ancient Israel. N. Y. 1907. 591 S. — [G. F. M.]
 DAVIS, J. D., The Frutur Life in Hebrew Thought during the Pre-Persian Period, s. PThK VI, 2 April (1908), S. 246—268. — [G. F. M.]
 DIETRICH, G., Die theoretische Weisheit der Einleitung zum Buch der Sprüche, ihr spezifischer Inhalt u. ihre Entstehung, s. ThStK 1908, 4, S. 475—512.
 † DUFF, A., Hints on Old Testament Theology. London 1908. 198 S. 80.
 † EERDMANS, B. D., Have the Hebrews been Nomads, s. Exp Aug. 1908, S. 118—131.
 † EICKMANN, W., Die Angelologie u. Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- u. Geisterlehre der Hl. Schrift. New-York 1908. IV, 62 S. Gr.-8.
 FRAZER, J. G., Folk-lore in the Old Testament, s. Anthropological essays, presented to Edward Burnett Tylor in honour of his 75th birthday, Oct. 2, 1907, N. Y. 1907. — [G. F. M.]
 FREY, St. E., The Theology of the Old Testament. A Critique of Davidson, s. LChR XXVII, 2 April (1908), S. 245—251 [to be continued]. — [G. F. M.]
 GATES, OWEN H., The Relation of Priests to Sacrifice before the Exile, s. JBL XXVII (1908), 1 S. 67—92.
 GIRDLESTONE, ROB. BAKER, Monotheism, Hebrew and Christian. N. Y. 1907. 43 S. (Judaism and Christianity: short studies.) — [G. F. M.]
 JACOB, SON OF AARON, The Samaritan Sabbath, s. BS Juli 1908, S. 430—444.
 KRÜGER, P., Hellenismus und Judentum im neutestamentl. Zeitalter (Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig 1. Heft). Leipzig 1908. 47 S. Gr.-80.
 LAGRANGE, M.-J., Le règne de Dieu dans le Judaïsme, s. RB V, 3 (Juli 08), S. 350—366.
 LLOYD, CURTIS GATES, Phaloids of Australasia Cin. privately printed, 1907. — [G. F. M.]
 † LÖHR, M., Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion u. -Kult, untersucht (Beiträge zur Wissensch. vom AT. Hrgs. von R. KITTEL, 4. Heft). Leipzig 1908. IV, 54 S. 80.
 MARTI, KARL, The religion of the Old Testament. Its place among the religions of the Nearer East. Tr. by G. A. Bienemann (Crown Theological Library) N. Y. 1907. 251 S. — [G. F. M.]
 MILLS, L. H., Avesta eschatology compared with the books of Daniel and Revelation. Being supplementary to Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel. Chicago 1908. 85 S. — [G. F. M.]
 MONTGOMERY, JAMES A., The Holy City and Gehenna, s. JBL XXVII (1908), 1 S. 24—47.
 NESTLE, Eb., The Divine Name 'Jhv' or 'Jhvh', s. ET XIX Nr. 12 (Sept. 1908) S. 564 f.
 ORELLI, C. VON, The peculiarity of the religion of the Bible (Foreign religions Series). N. Y. 1908. — [G. F. M.]
 † OTTO, W., Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus. 2. Bd. Leipzig 1908. VI, 417 S. Gr.-80.
 PEAKE, A. S., The Religion of Israel (The Century Bible Handbooks). London a. Edinburgh 1908. 177 S. 120.
 RADAU, HUGO, Bel the Christ of Ancient Times. Chicago 1908. V, 55 S. 80.
 ROTHSTEIN, J. W., Juden und Samaritaner, die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum (Beiträge zur Wissensch. vom AT hrgs. von R. KITTEL Heft 3). Leipzig 1908. 82 S. 80.
 SAYCE, A. H., The Name מן, s. ET XIX Nr. 11 (August 1908) S. 525 f.
 SEEBERG, ALFR., Die Didache des Judentums und der Urchristenheit. Leipzig 1908. VI, 122 S. Gr.-80.
 SETON, E. T., The natural history of the Ten commandments. N. Y. 1907. 78 S. — [G. F. M.]
 SEVENSMA, Dr. T. P., De ark Gods het oud-israëlitische heilgdom. Amsterdam 1908. XI, 166 S. Gr.-80.
 † SIECKE, E., Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes. (Mytholog. Bibliothek, hrgs. von d. Gesellsch. f. vergleich. Mythenforschung II, 1.) Leipzig 1908. 98 S. Lex.-80.

- SKIPWITH, G. H., *The Origins of the Religion of Israel*, s. JQR XX Nr. 80 (Juli 1908) S. 738—776.
- SMITH, H. P., *Israel or Jerahmeel?*, s. AJTh XI, 4 (1907), S. 553—568. — [G. F. M.]
- SMITH, W. R., *The prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century B. C.* With introd. and additional notes by T. K. Cheyne. Second cheaper ed. N. Y. 1907. 446 S. 80. — [G. F. M.]
- SMITH, W. R., *Lectures on the religion of the Semites. First series. The fundamental institutions.* New ed. N. Y. 1907. 507 S. 80. — [G. F. M.]
- STAHN, HERMANN, *Die Simson-Sage. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13—16.* Göttingen 1908. 81 S. Gr.-80.
- THOMPSON, R. C., *Assyrian Prescriptions for Diseases of the Head*, s. AJSL XXIV, 4 (Juli 08) S. 323—353.
- TOUTAIN, J., *L'histoire des religions et le Totémisme à propos d'un livre récent* [Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome: les Enseignes.* Lyon et Paris 1903], RHR LVII No. 3 (Mai—Juni 1908), S. 333—354.
- TOWNSEND, L. T., *The deluge. History or myth.* N. Y. 1907. 117 S. 120. — [G. F. M.]
- WIENER, H. M., *Hebrew Monotheism*, s. BS LXXVII, Oct. 1907, S. 609—637. — [G. F. M.]
- WOLF, N. S., *The biblical doctrine of the heart*, s. The Lutheran Quarterly XXXVIII, 2 April (1908), S. 197—209. — [G. F. M.]

7. Geschichte Israels.

- BOSSE, A., *Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus*, s. MVAG 1908, 2, 76 S.
- CALDECOTT, W. S., *Solomon's Temple. Its history and its structure.* Philadelphia 1907. 358 S. — [G. F. M.]
- † CHEYNE, T. K., *The Decline of the Kingdom of Judah*, s. Nineth. Cent. Mai 1908, S. 811—818.
- FLEMING, J. D., *Israel's golden age. The story of the united kingdom.* (Handbooks for Bible classes and private students.) N. Y. 1907. 160 S. — [G. F. M.]
- FORDE, G. M., *Between Malachi and Saint Matthew. A simple History of the five centuries before the birth of Christ.* 1907. 144 S. 80. — [G. F. M.]
- † KENT, C. F., *The Heroes and Crises of Early Hebrew History from the Creation to the Death of Moses* (Historical Bible). New York 1908. 16 + 251 S. 120.
- † LE GAC, Y., *Les Inscriptions d'Assurnasirpal III, Roi d'Assyrie, 885—860 avant notre ère.* Nouvelle édition des textes originaux d'après les Estampages du British Museum et les Monuments. Paris (P. Geuthner) 1908.
- OLMSTEAD, A. T., *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria 722—705 B. C. A Study in Oriental History* (Vol. II von Cornell Studies in History and Political Science). New York, Henry Holt and Company [auch zu haben bei George Bell and Sons, York House, Portugal St., Lincoln Inn, London] 1908. VII, 192. 80.
- PETERS, CARL, *Ophir. Nach den neuesten Forschungen.* Berlin 1908. 36 S. 80.
- † SCHMIDT, A., *Nye Fund. De hetitiske Fund i Lilleasien.* — *Israelitiske Fund fra Esras og Nehemias' Tid.* København 1908. 42 S. 80.
- THUREAU-DANGIN, FR., *Sargon l'Ancien*, s. OLZ II No. 7 (Juli 1908) Sp. 313—315.
- † WRIGHT, C. H. H., *Light from Egyptian Papyri on Jewish History before Christ* London 1908. 80.

8. Geographie Palästinas.

- MNDPV 08, Nr. 4 und 5. KAUTZSCH, E., *Nachruf Conrad Furrer.* — I. Mitteilungen: THOMSEN, P., *Die englischen Ausgrabungen in Palästina* (Forts.). — *Kurze Mitteilungen.* — II. Nachrichten: *Rechenschaftsbericht über das Vereinsjahr 1907.* — *Protokoll der XIII. Allgem. Versamml. des DPV.* — *Rechnungsauszug für 1907.*
- PEF July 08. — *Notes a. News.* — MACALISTER, R. A. S., *Eighteenth Quarterly Report on the Excavation of Gezer.* — VINCENT, H., *The Gezer Tunnel.* — MASTERMAN, E. W. G., *Notes of a Visit to Engedy, Masada, and Jebel Udum.* — Miss GL. DICKSON, *Notes on Palestinian Folklore* (continued). — SPYRIDONIDIS, C. K., *The Church over Jacob's Well.* — Miss GL. DICKSON, *A Jerusalem Christian Treatise on Astrology* (continued). — *Notes a. Queries.*
- BOHMER, *Aus dem Morgenlande* 4. Mizpa, s. SS 1908 S. 355—358; 5. Gibeon, s. SS 1908 S. 420—424.
- BOEHMER, J., *Studien zur Geographie Palästinas bes. im Neuen Testament*, s. ZNW 1908, Heft 3, S. 216—229.
- † COOKE, S. A., *The Expansion of Jerusalem*, s. Exp 1908 (Juni) S. 556—565.
- DALMAN, GUSTAF, *Petra und seine Felsheiligtümer.* Mit 347 Ansichten, Plänen, Grundrissen, Panoramen. Leipzig 1908. VIII, 364 S.

- DUNNING, H. St., To-day in Palestine. N. Y. 1907. 80. — [G. F. M.]
 GRANT, ELIHU, The peasantry of Palestine. The life, manners and customs of the village. Boston 1907. 255 S. — [G. F. M.]
 † JAUSSEN, A., Etudes bibliques. Coutumes des Arabes au pays de Moab. Paris 1908. VIII, 448 S. 80.
 KRAUSS, S., Divisions territoriales en Palestine, s. RÉJ LVI No. 111 (Juli 1908) S. 27—41.
 MARGOLIOUTH, D. S., Cairo, Jerusalem and Damascus. Three chief cities of the Egyptian sultans. N. Y. 1907. 472 S. 80. — [G. F. M.]
 ROBERTSON, E., Notes on Javan II., s. JQR XX No. 80 (Juli 1908) S. 812—824.
 † SMITH, G. A., Jerusalem. The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A. D. 70. 2 Bde. London 1908. 518+648 S. m. Karten u. Abbildgn. 80.
 † SZCZEPANSKI, L., Nach Petra und zum Sinai. Zwei Reiseberichte nebst Beiträgen zur bibl. Geogr. und Geschichte. M. 2 Kartenskizzen (Veröffentlichgn. des bibl.-patriotischen Seminars zu Innsbruck. 2.). Innsbruck 1908. XX, 597 S. Gr. 80.
 VINCENT, H., La troisième enceinte de Jérusalem (suite), s. RB V, 3 (Juli 08), S. 367—381.
 VINCENT, H., Les fouilles anglaises à Gézer. Mosaïques byzantines. Timbres romains. Varia, s. RB V, 3 (Juli 08), S. 399—415.
 WAD-EL-WARD, Gamahliel, Palestine through the eyes of a native. N. Y. and Chicago, 1907. 201 S. 120. — [G. F. M.]

9. Archäologie.

- COHEN, H., Some Notes on Resemblances of Hebrew and English Law, s. JQR XX No. 80 (Juli 1908) S. 784—797.
 † GRAS, J., en A. DE VISSER, Beknopt handboek der Bijbelsche Archaeologie. Groningen 1908.
 LYON, D. G., Recent Excavation in Palestine, s. Harvard Theol. Review I, 1 Jan. (1908). S. 70—96. — [G. F. M.]
 MACMILLAN, K. D., Marriage among the Early Babylonians and Hebrews, s. PThR VI, 2 April (1908), S. 211—245. — [G. F. M.]
 SAYCE, A. H., Recent Hittite Discoveries, s. The Review and Expositor V, 2 April (1908), S. 161—168. — [G. F. M.]

10. Aramaica.

- A. J. et R. S., Épigraphie nabatéenne, s. RB V, 3 (Juli 08), S. 395—398.
 † DRIVER, S. R., An Aramaic Inscription from Syria, s. Exp 1908 (Juni), S. 481—490.
 HARTMANN, M., תנ"ך, s. OLZ 11 No. 7 (Juli 1908) Sp. 341f.
 HERZ, N., The New Aramaic Papyri, s. ET XIX No. 11 (August 1908) S. 522.
 † HONTHEIM, J., Zu den neuesten jüdisch-aramäischen Papyri aus Elephantine, s. BZ 1908, 3, S. 245—261.
 LAGRANGE, M.-J., Les nouveaux papyrus d'Éléphantine, s. RB V, 3 (Juli 08), S. 325—349.
 LÉVI, ISRAËL, Encore un mot sur le texte araméen du testament de Lévi récemment découvert, s. RÉJ LV No. 110 (1. April 08), S. 285—287.
 † NÖLDEKE, TH., Aramäische Inschriften, s. ZA 1908 (Juli), S. 375—388.
 VINCENT, H., Amulette judéo-araméenne, s. RB V, 3 (Juli 08), S. 382—394.

11. Judaica.

- RS 16^e Année. — Juillet 1908. HALÉVY, J., Recherches bibliques: Le prophète Zacharie S. 259—273; — Le livre de Joël S. 274—284; — Notes bibliques III: La légende du prophète Élie S. 285—293; — Six inscriptions sabéennes inédites S. 294—301; — Correspondance sumérologique S. 302—323; — Notes sumériennes S. 324—329; — Verbes composés sumériens(?) S. 330—338. — HROZNY, FR., Ninib und Sumer S. 339—354. — HALÉVY, J., Lettre à M. Fr. Hrozný S. 355f.; — Nouvelles remarques sur l'inscription de Zakir S. 357—376; — Le vrai nom de Sargon I^{er} S. 377—381; — Bibliographie S. 382—393.
 ABBOT, G. F., Israel in Europe. N. Y. 1907. 533 S. 80. — [G. F. M.]
 ABRAHAMS, ISRAËL, A short history of Jewish literature from the fall of the Temple (70 C. E.) to the era of emancipation (1786 C. E.). N. Y. 1906 [1907]. — [G. F. M.]
 † Babylonian Talmud. English Translation. Original Text edited, formulated, punctuated and transl. by Dr. M. L. RODKINSON. New ed. 10 Bde. London 1908. 80.
 BACHER, W., Le livre d'Ezra de Schahin Schirazi, s. RÉJ LV No. 110 (1. April 08), S. 249—280.
 BEER, GEORG, Schabbath. Der Mischnatractat „Sabbat“ ins Deutsche übersetzt u. unter Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen

- (Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Übersetzung hrsg. von PAUL FENKEL, Tübingen 1908. XII, 120 S. 8°.
- BLAU, L., La récitation du Schema et de la Haftara, s. RÉJ LV No. 110 (1. April 08), S. 209—220.
- BÜCHLER, A., The Blessing ברכה וירושלים in the Liturgy, s. JQR XX No. 80 (Juli 1908), S. 798—811.
- CHOTZNER, J., Hebrew humour, and other essays. N. Y. 1907. 186 S. 12°. — [G. F. M.]
- CRÉMIEUX, A., Un établissement juif à Marseille, au XVII^e siècle (suite et fin), s. RÉJ LVI No. 111 (Juli 1908), S. 99—123.
- DARMESTER, A., Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible (suite et fin), s. RÉJ LVI No. 111 (Juli 1908), S. 70—98.
- † FRIEDMANN, M., Baraita di-Mlechet ha-Mischkan. Tannaitischer Kommentar zu den Vorschriften über den Bau des Heiligtums und das Lager Israels in der Wüste. Kritisch beleuchtet u. erläutert. Progr. (Hebr.) Wien 1908. 98 S. Gr.-8°.
- GROSS, H., La famille juive des Hamon; contribution à l'histoire des Juifs en Turquie, s. RÉJ LVI No. 111 (Juli 1908), S. 1—26.
- HARRIS M. H., History of the mediaeval Jews; from the Moslem conquest of Spain to the discovery of America. N. Y. 1907. 320 S. — [G. F. M.]
- HELLER, B., Le Mischlé Sindbad, source méconnue du fableau de Constant du Hamel, s. RÉJ LVI No. 111 (Juli 1908), S. 125—127.
- LÉVI, ISRAËL, Les cinq écritures japhétites d'après le Midrasch hagadol, s. RÉJ LV No. 110 (1. April 08), S. 287—290.
- LEVINE, E., A Geniza Fragment of Genesis Rabba, s. JQR XX No. 80 (Juli 1908), S. 777—783.
- MARGOLIOUTH, G., The Doctrine of the Ether in the Kabbalah, s. JQR XX No. 80 (Juli 1908), S. 825—861.
- PHILLIPSON, D., The Reform Movement in Judaism. N. Y. 1907. 590 S. 8°. — [G. F. M.]
- POZNANSKI, S., Sur les deux lettres de l'époque du dernier exilarque, s. RÉJ LV No. 110 (1. April 08), S. 244—248.
- POZNANSKI, S., Nouveaux renseignements sur Abou-l-Faradj Haroun ben al-Faradj et ses ouvrages, s. RÉJ LVI No. 111 (Juli 1908), S. 42—69.
- RAPAPORT, S., Tales and maxims from the Midrash. N. Y. 1907. 264 S. 8°. — [G. F. M.]
- RÉGNÉ, JEAN, Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du V^e au XIV^e siècle (suite), s. RÉJ LV No. 110 (1. April 08), S. 221—243.
- REINACH, TH., Note sur Josèphe, s. RÉJ LVI No. 111 (Juli 1908), S. 124 f.
- † RODKINSON, M. L., The History of the Talmud from the Time of its Formation, about 200 b. C., to the Present Date. London 1908. 450 S. 8°.
- SCHUCHTER, SOLOMON, Studies in Judaism. Second series. Philadelphia 1908. 363 S. — [G. F. M.]
- SCHWAB, M., Documents provenant de la Gueniza du Caire, s. RÉJ LVI No. 111 (Juli 1908), S. 127—130.
- SEGAL, M. H., Mišnaic Hebrew and its Relation to Biblical Hebrew and to Aramaic, s. JQR XX No. 80 (Juli 1908) S. 647—737.
- SILBERSTEIN, S. J., Remedial laws for deserted wives. Proved by the real spirit of the written laws of Moses, as well as of the oral laws of Judaism, the Talmud and rabbinical translations. Also a thesis upon Chaliza. N. Y. 1907. 62 S. 8°. — [G. F. M.]
- STRACK, H. L., Einleitung in den Talmud. 4. neub. Aufl. Leipzig 1908. VIII, 182 S. 8°.
- Talmud, der babylonische, m. Einschluß der vollständigen Mišnah. Hrsg. nach der 1. zensurfreien Bombergischen Ausg. (Venedig 1520—23), nebst Varianten der späteren v. S. LORJA, J. BERLIN, J. SIRKES u. aa. revidierten Ausg. u. der Münchener Talmudhandschrift, möglichst sinn- u. wortgetreu übers. u. m. kurzen Anmerkgn. versehen v. I. AZARUS GOLDSCHMIDT. VIII. Bd. 3. Lfg. Der Traktat Menachoth (v. den Speisopfern). 1. Hälfte. Leipzig 1908. S. 405—600. Lex.-8°.
- † ZUCKERMANDEL, M. S., Tosefta, Mišna u. Boraitha in ihrem Verhältnis zu einander, oder palästinensische u. babylonische Halacha. Ein Beitrag zur Kritik u. Gesch. der Halacha. 1. Bd. Frankfurt a./M. XXX, 484 S. Gr.-8°.
- ZUNZ, LEOPOLD, The sufferings of the Jews in the Middle Ages. (Library of Jewish classics.) N. Y. 1907. 96 S. 12°. — [G. F. M.]

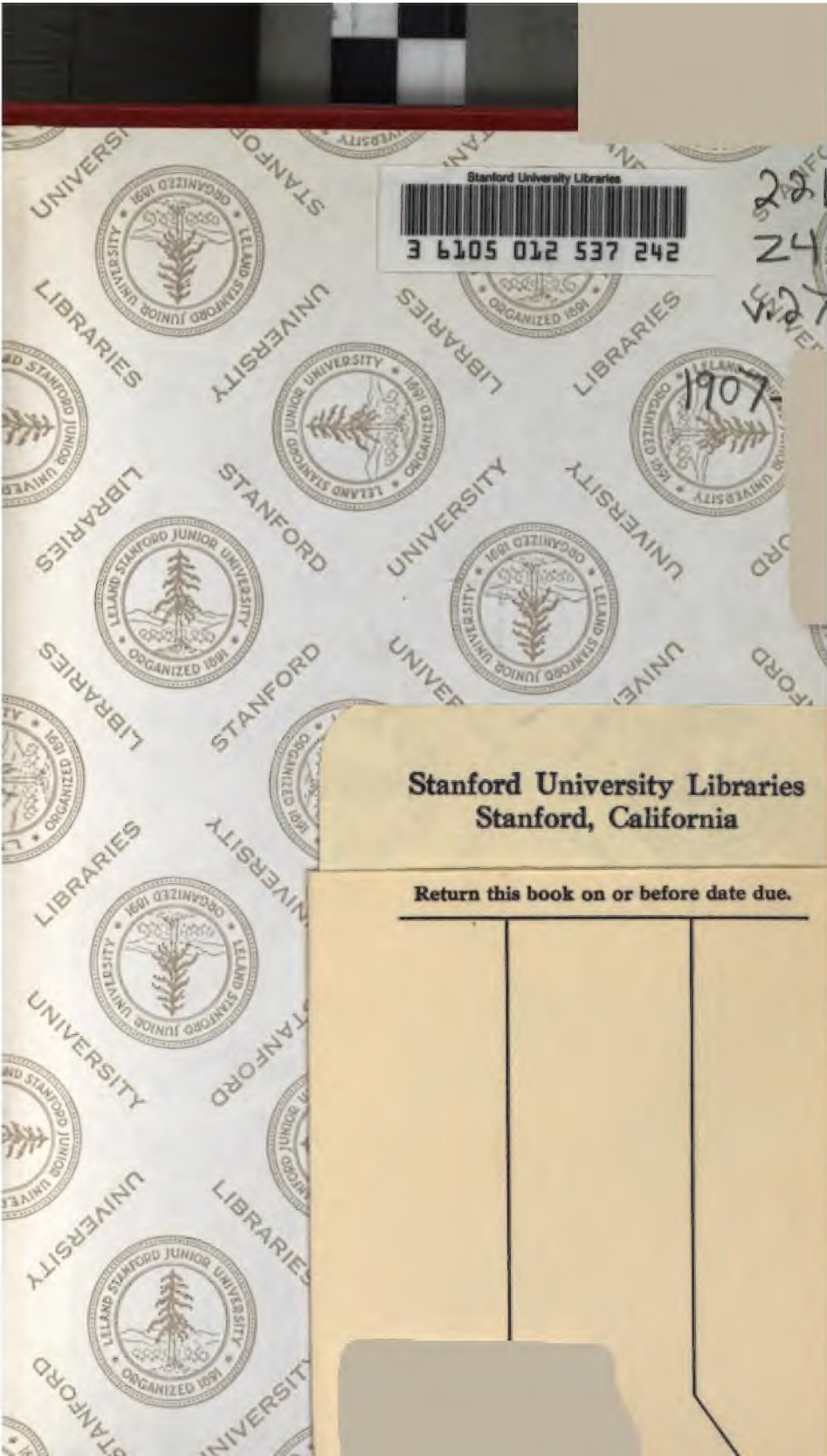












Stanford University Libraries



3 6105 012 537 242

22
24
1907

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

| | |
|--|--|
| | |
|--|--|

